

❦ ومن يوتى الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا ❦

هذا

كتاب الذخيرة

للعامة علاء الدين علي الطوسي المتوفى سنة سبع وثمانين
وثمانمائة الذي امره السلطان محمد خان العثماني الفاتح ان
يصنف كتابا للحكمة بين التهاوت للامام الغزالي
وبين الحكماء فكتب هذا الكتاب في ستة اشهر
واعطاه السلطان محمد خان عشرة آلاف
درهم • من كشف الظنون لمختصا

❦ الطبعة الاولى ❦

بمطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية الكائنة في الهند
بميدرا باد الدكن عمرها الله الى اقصى الزمان



❀ بسم الله الرحمن الرحيم ❀

سبحانك اللهم يا مفردا بالازلية والقدم * ويا مفيض الكون على من اسم بسمه
العدم * يا من النوال والجلود شانه * ووجود الحوادث حجته وبرهانه
وافاضة الكمالات على الممكنات رحته واحسانه * وتصريفها في الاحوال
والاطوار قدرته وسلطانه * نحمدك تحميدا كثيرا * ونمجذك تمجيدا
كبيرا * على ما كرمنا باجزل الاثك * وخصصتنا بافضل نعمائك * وخلصتنا
من مهاوي الجهالة والضلالة بلطفك وعطائك وفضلك وبهائك * حيث
لخصت لنا طريق معرفتك على لسان انبيائك * وذكر تابان المهتدي هو المقتدي
بهدي او لك * وفطر تنا على فطر قننتدي بها الى سوا الطريق * وجعلتنا على
سبل سلوك منا هج التحقيق * وذلك بان منت علينا بنور من انوارك نهدي
به في التفكير في اسوار ملكك وملكوتك * وتوصل به الى الاطلاع على

آثار عزتك وجبروتك * فسيحانك ما منع سلطانك * وما ارفع شانك *
 وما نفع امتنانك * لانحصى ثناء عليك * ولا نهى الاعتراف بالعجز اليك *
 ثم تحف صلات صلواتنا في جلواتنا و خلواتنا الى نحيك و حبيبك *
 وصفيك ونحيبك * افضل الرسل * وموضع السيل * ومبعد من ساعدتهم
 السعادة من الممالك * ومنفذ من وافهم التوفيق الى اقصد المسالك *
 الذي اكرمه الله الى ان اخذ منه افضل الملائك * صلى الله عليه صلوة متوافرة
 متواترة لانتها لاعدادها * ولا انتفاء لامدادها * وعلى جميع اخوانه
 من النبيين * وعلى آله الطاهرين * واعوانه واتباعه من الصديقين
 والشهداء وصالحى المؤمنين الى يوم الدين * وبعد * فان جملة الآراء
 تطابقت و جملة العقلاء توأمت على ان لا سعادة للانسان و راء معرفة
 مولاه قدر مقدوره * وحسب منشوره بما عليه من نعوت كماله وصفات
 جلاله * ولا سبيل اليها الا بالتأمل في مخلوقاته * والتفكر في مصنوعاته *
 ولكنه موهى سميق بعيد المرام * قد هلك فيه من سلك اقوام * وبجر عميق
 موج * فاض من خاض فيه افواج * فلا يرجى لكل سائح فيه الوصول
 الى المامن والمناص * ولا يظن لكل سائح فيه السلامة والخلص * اذا لامر الالهية
 عويصات تنابى ان تستقل باذراكها عقول البشر * ومعضلات لا يتأتى ان يتوصل
 اليها بمجرد الفكر والنظر * ولهذا شربوا فيها احزابا * وصار والاراء المتخلفة اصحابا
 فمن ناج فازر بمبتغاه * وهالك جاير (١) بغصة هواه * فمنهم من لا يوبه بحالهم *
 (١) جائر اي مائل عن الحق * ولا يوبه اي لا يبالى به ولا يلتفت اليه ١٢ مجمع

ولا يعتنى بهم لسخافة مقالهم * لكن معظمهم وهم المتسمون بالفلاسفة
قد تعمقوا في النظر والاستدلال * وجعلوا العقل في حقائق الامور وان
كانت من الالهيات حاكما على الاطلاق مدركا بالاستقلال * ولم يلتفتوا
الى مناطق به الوحي الصريح * مع ان ما يخالفه ليس مقضى النظر الصحيح *
فلهذا ازلوا في بعض المواضع عن الصراط المستقيم * وضلوا عن الطريق
القويم * فاسموا مباني اصولا * ووضعوا ابوابا وفصولا * مخالفة لما تطابقت
عليه انظار الملمين * وتوافقت عليه اقوال البينين * وقد يقع لبعض طلاب
العلم الناظرين في اقوالهم في بادي النظر ومبادئ الفكر تردد بلا ميلان
الى صحة ما رتبوه وقطعته * وصدق ما فرغوا عليه وحقيقته * فلهذا اهتم
ائمة الدين الذابون عن عقائد المؤمنين بنقل مذهبهم * والتنبية على مواقع
الخطا في دلائلهم ومطالبهم * ولما شرفني الله تعالى بخدمة العلماء * ويسر لي
الاطلاع على بعض حقائق كلام الازكياء * ووقفني بعنايته على ان كلام اي
الحزبين احق * وبالقبول والاتباع اولى واخلاق * كان برهة من الزمان
يتلجج في صدرى ويتخالج في قلبى ان اكتب في المسائل الالهية وما يتعلق
بها بعض ما تقررى ولتحقق عندي لعله يكون وسيلة الى رضى مولاي
وذخرا الى اخراى واولاي * ولكنه كان يعوقني عن ذلك عذوان
زمانى الذى لا اشتكى منه الا الى ربي ولبتنى اذ رى لما يصنع بي ما ذا جرى
وذنبى * وهكذا كان يفنى الايام وكنت ابقى محسورا عن هذا المرام الى
ان اشار الي مولانا ومولى الثقلين مالك ملوك الخاقين سلطان سلاطين

العالم المقيد برقة رقبته ولاة الامم قانع سنخ الكفار بالهبة المتبسة
والرأى الرزين * قانع عرق الاشرار بالشوكة المكينة والفكر الرصين
عتاة الولاة لانجر افهم عن سميت طاعته غياة اذلا * وعراة الرعاة لانخراطهم
في سمط عبوديته سراة اجلا * ملا الله العالم علما واما بياضه وبركانه
وواسع فيه امنوا ما ناسكناته وحركاته * لطف الله المحض لاهل التوحيد
والايمان * قهر الله التيجت على ارباب الشرار والطفيان * المحقق لاسرار نص
ان الله يامر بالعدل والاحسان * خليفة الرحمن صاحب الزمان السلطان ابن
السلطان والحقان ابن الحقان ابو الفتح محمد بن مراد خان * لازالت الافدراكا
هي الآن * على طبق ملبهواه ووفق ما يرضاه الى آخر الدوران * وابداه الله
تعالى لواء خلافته معقودا بالاسعود * وربط اطنا بخليل سلطنته بلوتاد
الخلود * وهذا دعاء اهل الايمان قاطبة في القيام والقعود والركوع
والسجود * ومثل هذا الدعاء عند الملك المعبود غير مر دود * واسارته
العالية نافذة في مشايق الارض ومقار بها * وماضية في اقاصى الافطار وفاقها
ان انظر في الرسالة المسماة (بتهاوت الفلاسة) التي فيها الامام الهمام
قدوة الائمة العظام مرشد طوائف الانام حجة الاسلام العالم الرباني *
شيخنا الصمد ابي ابو حامد محمد بن محمد الغزالي رحمه الله تعالى واكتب على
اسلوبه ما يمنع لي ويظهر عندي في كلام الفريقين وقواعد الفريقين من
جبهات التضعيف والترجيح والابطال والتصحيح * واني لمثلي رتبة ان
احكم بين هؤلاء المراجعين ولكن لما كان الامر واجب الاتباع هو بالارخصة

شرعوا عقلا ان لا يطاع تجاذب رأيا الاقدام والاحجام وتجارب عزما
التسوية والانتقام «فرايتني اقدم رجلا وأوخر أخرى - اتردد بين الامرين
ايها اخرى - حتى اريت باسان الالهام لا كونهم من الاولاهم ان اتبع النص
القاطع - الناطق بان امثال حكم اولى الامر اطاعة الله ورسوله رد يف وتابع
فلاح لي ان لا فلاح الا بالاتمار للامر الاعلى - وانه الواجب الاقدم
واللازم الاولي فاستخفرت وشرعت فيه مع وهن البني وضعف القوى
وتوزع البال - وتشتت الحال - لاسباب لا يوح الابواحد منها هو اني كنت
اذ ذاك متجاوزا منتصف العشر التي هي مترك المنايا ووافقر قاب البرايا
مترقبا وقفا وقتا وصول رسول الرب اما بشير او نذيراه واي خطب اهون
من هذا المن كان يخطر العاقبة خيرا فاعجلني الوقت عن الاستقصاء في
الكلام - وايراد كل ما يتعلق بما اضعه من المباحث على التمام - من النقص
والايرام - والهدم والاحكام - فوافقت طريقة الامام المرشد في الاصل
ليكن لا بطريق التقليد بل بمقتضى التحقيق والبحث - او بما هو شريطة المناظرة
والبحث فان التقليد في امثال هذا من زلة الجدو سفالة التحت - فاقصرت
على ايراد ما تحقق عندي وتقرر لدي وانضج لي وزال خفاؤه علي سيما في
كلام القلائد من الضعف والاختلال - او مما هو مظنة الاشتباه
والاشكال - فان المناظرة معهم مفيدة - والمباحثة معهم غير صبيدة - اذ ليس
لهم تعويل الا على المقدمات العقلية - وتعرج الال على الانظار الفكرية - فاذا
اتقطعوا عن اقام واحد من الامرين فقد اضمحل ما اورده بالكلية - واما

ارباب الملة فلهم في اكثر الالهيات دلائل نفية قطعية . لاجمال للقدح فيها
اذهي وان كانت ايضا مبنية على انظار العقل . حيث لا يمكن ثبوت صدق
المنقول عنه الا بالعقل . ولا بد منه لكن براهين صدقه صارت من الوضوح
الى حيث لم يبق الافتقار الى الحاجة مع منكرها بالمقولة باللسان . بل المتأثلة
معه بالسيف والسنان . فلي نقد براهينهم في انظارهم . والخاص بهم في افكارهم
لا يتطرق خلل الى مطالبهم التي شددت اركانهم . وشيدت بنيانهم . بتواطع
المعجزات . وسواطع اليناث . وشرطت الى نفسى عند ما شرعت في هذا
الخطب الخطير والامر الكبير ان لا اثبت في هذا الكتاب . الا ما ثبت
عندي بالقطع انه الحق والصواب . وان لا اورد في مرض الاعراض
الاما كان في الواقع موقعا لا شكال والارتياب . وان لا اجيب داعي
التعصب اذا دعي الى الجور والاعتساف . وان لا اميل بشئ من المقتضيات
عن جادة الانصاف . وسألت الله تعالى متضرعا مبتلا متغشعا منذ لا العون
بالتوفيق على الاتمام والصون عن الخطاء والخلل في تفهم والكلام
ولما تم بغناية الله تعالى منطويا على النكت السرية . ومحتويا على المباحث
السنية . صدق رجائي ان يكون نافعا في الاولى والاخرى . فسموت
به تغرا وسميته ذخرا . ورتبت مقصوده كالاصول على عشرين مجتاهورا
فيها المسائل الموردة ثم من غير تغيير في اصولها الا بسيرا . ولكن جعلت
بين سوق الكلام في الاثبات والرد هنا وثمره بونا بعيدا وفرقا كثيرا . والله المستعان
على كل ما يهول . وهو حسبي ونعم المستول . ولنهد قبل الخوض في مقصود

الكلام: مقدمة نافعة في الوصول الى المرام. دافعة لكثير من تشاوش الاوهام.
وهي ان الوهاب الحكيم عز شأنه اعطى الانسان عدة قوى ظاهرة وباطنة
جسدية ونفسانية بترتب على كل منها نوع من الآثار ويتم بها ما لا بد منه وبهم
او يفيد. في حصول اغراضه وما ينبغي في نشأته الاولى والاخرى ولكنه جلت
قدر تداقنت حكمة ان لا يبلغ قدر هذه القوى مبلغا يترتب عليها جميع
مراتب تلك الآثار بل يقصر عن نهاياتها فلا قوته البصرية تفي باصباح كل ما يمكن
ان يبصر ولا قوته السمعية بسماع كل ما يمكن ان يسمع ولا قوته الجذبية يجذب
كل ما هو اهوا ولا قوته الدفعية يدفع كل ما لا يرزاه الى غير ذلك من قواه فقوته
الادراكية ايضا اعنى عقله وان كانت اتم قواه واقواها ليس من شأنها ان تدرك
حقائق جميع الاشياء واحوالها حتى الامور الالهية اذ راها كقطعيا لا يبقى معه
ارتياب اصلا كيف والفلاسفة الذين يدعون انهم علموا غوامض الالهيات
باستقلال العقل وينعمون ان معتقداتهم تلك يقينية وان كانوا اذ كباء اجلاء
قد عجزوا عن تحقيق ما برأى اعيانهم ومشاهد ابصارهم وهو الجسم المحسوس
حتى اختلفوا في حقيقته فذهب جمهورهم الى ان اصل تركيبه من الهوى والصورة
وذهب عظيمهم الذي هو افلاطون الى انه ليس في الاجسام هوى وصورة بل
الاجسام التي ليست مركبة من اجسام مختلفة الطابع وهي اركان العالم
كالماء والنار مثلا اشياء بسيطة هي هذه المتصلات كما هي عند الحس وسائر
الاجسام المنبغية من كبر من العناصر الاربعة المشهورة وذهب ذهمقراطيس
الى ان الاركان مركبة من اجزاء بالفعل هي اجسام صغار حلبة غير

قابلة للتقسام بل لهم في حقيقة النفس اختلاف كثير بحيث لا يسع تفصيله
 الامجد كبير واستدل كل واحد على مذهبه بما هو ليس بقطعي وابطل
 دليل غيره فلم انهم ما قدروا على معرفة شئ من الاجسام معرفة تامة
 مزيلة للاشتباه ولا على معرفة نفسهم التي هي اقرب الاشياء منهم فمن كان
 مبلغ علمه انه ما عرف حقيقة ذاته ولا حقيقة بنية باخذها بيده وينظر اليها
 اليها بعينه ويبدل غاية جهده في التفكير فيها طالبا للاطلاع على حقيقتها كيف
 يظن هو بنفسه او غيره به انه قد وقف باستقلال عقله واستبداد فكره
 وقوافل قطعا على اسرار احوال الصانع ذي العزة والجبروت واحاط
 احاطة تامة بدقائق الملك والمملوك وكثيرا ما يظهر شخص نازل المرتبة
 في الفطنة والذكاء قليل المعرفة بالاشياء ممن يلعبون باللعب غرائب صور
 يقضي منها العجب وتخير في كيفية حالها العقول ولا يتيسر لاحد بمجرّد الفكر
 الى حقيقتها الوصول افجاب شأن الله تعالى وصفاته وغرائب مصنوعاته
 صارت اهون مراسا من تعويده هذا العاجز الذليل كلا فان بعضا منها وان كان
 مما يستقل العقل فيه باقامة الدليل فكثير منها لا يهتدى فيه الى سواء السبيل
 الا المؤيد من الملك الجليل بالآيات الظاهرة والمعجزات الباهرة الدالة
 على صدقه في اقواله ورشده في افعاله فان هذا هو المتمسك الوثيق
 وبان يورثه العاقل للاعتصام به حقيق والمنكر لظهورها من الانبياء ولدا لانتها
 على صدقهم بان يطرح عن درجة الخطاب معه خليف وامام ما يورد المستبدون
 بالعقل فيما يخالف قطعيات الشرايع ويدعون انها دلائل قطعية فهي غير مسلمة لهم فان

الوهم في الالهيات من احم قوي للعقل بحيث تشبه كثيرا احكامه باحكامه
ويتعسر جدا التمييز بينها ولا تلخص عن هذا الا بالرجوع الى ذلك التمسك
الوثيق . وليس له سوى ذلك طريق . ومن اقبح البحر الخضم بدون
السفينة فهو لا بد غريق . ولقد انصف من الفلاسفة من قال لا سبيل
في الالهيات الى اليقين . وانما الغاية القصوى فيها الاخذ بالاليق والاولى .
ونقل هذا عن فاضلهم ارسطوفان الدلائل التي اورد ها على اصول معتقداتهم
المخالفة لليقينيات الدينية وادعوا انها قطعيات وجوه الحلل فيها ظاهرة
كما يستقف عليها بعون الله تعالى وانما وقعوا فيها وقعوا لانهم ادعوا من عنده
العزيز الحكيم فضل ذكاء . وفطنة حتى تيسر لهم استنباط علوم يقينية
لا شبهة فيها بمجرد افكارهم وانظار عقولهم مثل الهندسيات والحسابيات
وما ينتمى اليها والمنطق وغير ذلك وقد احسنوا في ذلك واجملوا فاقوا
ولا قوا بان يفضلوا ويعتقدوا فلم يشكروا هذه النعمة الجزيلة وجعلوها
وبالاعلى انفسهم فاعجبوا بآرائهم وعقولهم فخذاهم ذلك الى ان يتعدوا
حدود ما يجب للعقل ان لا يتعداه ويتصدوا والم لا يتبغى للبشر ان يتصدوا
كما يشير اليه قوله تعالى ان الانسان ليطغى ان رآه استغنى . والذكاء وان هوشه
لا يدلل الانسان في الوصول الى سعادته منه لكنه مما يضل به كثير ويهتدى به
كثير وجن حسن ظن اقوام بهم بسبب افكارهم على استنباط تلك العلوم
وجودة انظارهم وافكارهم فيها اعتقدوا بحقيقة كل ما يقولون وان كان
من قبيل ساء ما يمكنه واذا اورد عليهم بواقف الزلل في مقاصدهم ومواضع

الحلل في دلائلهم تشبوا في الذب عنهم باذئال الجدال والعناد وان
عجزوا عن هذا ايضا حملهم حسن الاعتقاد بهم على ان يقولوا هم مبرأون
عن الزلل وكلامهم عن الحلل غايبة الامر اننا نصل الى كنهه ما قصدوا
وحقيقه ما اوردوا وهذا افراط في الاعتقاد بهم لا يليق بشأنهم بل بشأن
الانبياء الثابت صدقهم بقطعي الدليل كيف وهم وان كانوا اذ كياه
اجلاء فمن غيرهم ايضا رجال وكثيرا ما نجد في كلامهم ما يحكم العقل ببداهته
ان ليس لصعته مجال وخلاف ما يقتضيه العقل بلا خلاف محال وفيض
القباض لا يقطع في كل حال ونحن نحمد الله تعالى على ان هدانا الى سواء السبيل
وتكفل عليه وهو نعم الوكيل

ثم ان ما خالفوا فيه ارباب الشرايع اقسام فمنها ما يرجع الخلاف فيه
الى مجرد الاصطلاح والتسمية كاطلاق بعضهم اسم الجوهر على الله تعالى
مريد اياه القائم بنفسه ونحن لانطلقه عليه تعالى لا نأزير بالجوهر المتخير
بالذات ابو الممكن للقائم بنفسه وهو عز شأنه منزّه عن التخيّر والامكان واكثرهم
يوافقوننا في عدم اطلاق الجوهر عليه تعالى ونسمع الكلام في هذا ان شاء الله
تعالى وهذا نزاع لفظي لا يفضى الى مخالفة في المعنى غير ان يقال هل يجوز
شرعا اطلاق هذا اللفظ عليه تعالى باي معنى كان ثم لا فان اسماه الله تعالى
توقيفية على ما هو المختار لكننا لانسنا بصدد بيان مثل هذه الاحكام وليس له
مناجبة بغير رضا هنا فانه من المقدمات فلا تنازع فيه

ومنهم ما خالف حكمهم فيه ظواهر ما يفهم من الشرايع لكن لهم عليه ادلة

منها ما يرجع الخلاف فيه
فمنها ما يرجع الخلاف فيه ارباب الشرايع اقسام
منها ما خالف حكمهم فيه ظواهر ما يفهم من الشرايع

التي تجوز الاصطلاح والتسمية

قطعية ونصوص الشرايع في خلافه غير قطعية اما منعنا او سند اكثر من
احكام علم الهيئة مثل كروية السموات والارض وكيفية تضد هاوترتيبها
وحركاتها وكيفية الخسوف والكسوف وسببها وغير ذلك فانها امور تثبت
عندهم اما بادلة قطعية هندسية او بامداد تجري مجرى المشاهدات وليس
في الشرايع دليل قطعي الثبوت غير محتمل للتاويل على خلاف ما حكموا به
وكيف يتصور وقوع امرين متعارضين قطعيين نعم ظواهر النصوص تدل
على خلاف بعض احكامهم لكن باب تاويل الظواهر عند الحاجة مفتوح
فلا تشتغل في هذا الكتاب بالبحث عن هذا القسم ايضا .

﴿ ومنها ﴾ ما خالف حكمهم فيه الشريعة وليس لهم عليه دليل قطعي وغرضنا
الاصلي من وضع هذا الكتاب الرد عليهم في هذا القسم وهو على وجهين
الاول . ان يودي حكمهم الى كفرهم لمصادمته ما ثبت بالقطع من الشارع
كالحكم بقدوم العالم ونفي المعاد الجسماني فان ادلتهم على هذين المطلوين
وامثالهما كما استقف عليه ضعيفة وحجج الشرع فيها قطعية . والثاني . ان
لا يودي حكمهم الى كفرهم لعدم قطعية ادلة الشرع على خلافه كنفيعهم
الصفات الحقيقية عن الله تعالى زاعمين ان ثبوتها ينا في التوحيد فان نصوص
الشرع دالة دلالة ظاهرة على ثبوتها لكنها محتملة للتاويل كما يؤول
النصوص الدالة على ثبوت الوجه واليد وغيرها له تعالى ولهذا وافقهم
بعض الملبين على هذا ثم لما كان من المقصود من وضع الكتاب اطلاع
المتقدين فيهم ما قصرت درجاتهم عنه وتنبههم على انهم ليسوا بالاثابة التي

﴿ ومنها ما خالف حكمهم فيه الشريعة وليس لهم عليه دليل قطعي ﴾

توهو هو المثابة التي زعموها من ثبوتهم عن الخطأ وانزال لم نصبر على بيان خطائهم في المطالب بل نورد بعضا من الخطأ وفي الدلائل وان كانت الدعوى حقة ليتبين لهؤلاء من عدة وجوه ان هذا الإفراط في الاعتقاد بهم عن مجرد تقليد لا عن تحقيق وتسد يدوان كثيرا من آرائهم عن ظن وتخمين لا عن علم ويقين

المبحث الاول حدوث العالم وقدمه

فانه اصل كبير يتنى عليه من مهمات المعتقدات شئ كثير وقد تشعب الناس فيه شعبا وتجزوا الحزبا واشتغلنا بتفاصيل مذاهيمهم وما قيل فيها بما لها وعليها لطلال الكلام وفات المرام فلنقتصر منها على ذكر ما هو الاقوى والاوثق وهو بفرضنا الاصلق والاوثق فنقول ذهب جمهور الملمين الى ان العالم بجملة وهو ما سوى ذات الله تعالى وصفاته من الجواهر والاعراض علوية كانت او سفلية حادث اي كائن بعد ان لم يكن وذهب جمهور الفلاسفة الى ان العقل الاول والفلكيات اجرامها وعقولها ونفوسها بذواتها وصفاتها كهاقدمة الاجرام كات الجزئية للاجرام والاضاع الشخصية التابعة لتلك الحركات واما مطلق الحركة والوضع فهما ايضا قد يمان لان الافلاك لم تخل قط عن الحركة ولم ينفك الوضع عن الحركة والعنصر يات اجسامها بواجدها ومطلق صورها الجسمية والنوعية ومطلق صفاتها قدمة اذ حدوث المادة عندهم ممنوع كما يستكلم عليه ان شاء الله تعالى وكذا اخلو المادة عن نوع الصورة الجسمية وجنس الصورة النوعية وعن صفة ما وخصوصيات الصور ثنين

والصفة حادثه . واما انواع الصورة النوعية فلا امتناع عندهم في حدوثها
ولا قدمها اذ يجوز ان تكون الصورة التارئة بنوعها حادثه بطريق الكون
والفساد بان يفسد واحد من العناصر الثلاثة الاخر ويتكون منه النار بعد ان
لم تكن موجودة اصلا ويجوز ايضا ان تكون مستمرة ازا لا بتعاقب افرادها
واما النفوس الناطقة للانسان فلهم في حدوثها وقدمها خلاف فذهب متقدميهم
انها قديمة واستقر اشي متاخريهم على انها حادثه . وقيل عن افلاطون انه قال
بحدوث العالم لكن اول بعضهم كلامه بانه اراد بالحدوث الحادث الذي
لا الزماني اذا لحدث عندهم يطلق على معينين . احدهما . المسبوقه بالقدم
وهو الحدوث الزمني . والثاني . المسبوقه لغيره اي الاحتياج اليه وهو الحدوث
الذكري وان سلم حادث هذا المعنى بالاتفاق . وتوقف جالينوس في آخر عمره
في حدوثه وقدمه . قيل عنه بعض الافاضل انه قال في مرض موته لبعض
تلاميذه كتب عني اشي ما علمت ان العالم قديم او حادث فالذي ثبت عنهم
وتقرر حكمهم به قدم العالم ونحن لا نشغل في هذا الكتاب بالثبات مذاهب
المذنبين لفتائه عنه بما فصله الاثمة في كتبهم انما المراد تحقيق الكلام فيما ذهب
اليه من النظم وتمييز الحق عن الباطل في ذلك .

فقول . قد استدلو ا على قدم العالم بحجج اربع اولها . وهي اقواها ان العالم
ممكن موجود بالاتفاق وكل ممكن موجود فله . وموثر بالضرورة فهو موثر العالم
لا يخلو اما ان يكون قد يماو حادثا او الثاني باطل بوالا لا احتاج الي موثر آخر
وهكذا فيلزم التسلسل المحال فتعين ان موثره قديم فاذن لا يخلو اما ان

يستجمع في الازل جميع ما يتوقف عليه تأثيره فيه او لا فلي الاول يلزم
تأثيره فيه في الازل والالزم تخلف المعلوم عن علته التامة وهو محال فيكون
العالم قد يماو الالزم الابدان بلا وجود وهو غير معقول وعلى الثاني لا بد ان
يتوقف تأثيره على شرط حادث محتاج الى مؤثر قد سبق له ان يكون مستجمع
مؤثره في الازل جميع ما يتوقف عليه تأثيره فيه او لا والثاني يستلزم التسلسل
المحال والاول يستلزم قدم الحادث وهو محال واما ان يكون مؤثر العالم
مستجمعاً في الازل جميع شرايط التأثير فيه وهو خلاف الامر وض مع انه
يستلزم المطلوب اعني قدم العالم : وحاصل الكلام ان تقدمه يلزمه احد
الامرئين اما ان لا يكون له اثر او ان يكون اثره قديماً وحينئذ كان العالم
اثر التقدم يلزم ان يكون قديماً والافتراض عليهما من وجهين - الاول -
النقض بما اعترفوا به من الحوادث فانهم وان قالوا يقدم العالم فقد سلموا
ان فيه حوادث كما علم بما ذكرنا في تفصيل مذهبهم كيف والحوادث
البيضية مما لا يتصور انكادها من عاقل فنقول لها مؤثر بالضرورة فمؤثرها
اما ان يكون قديماً او واحداً ثانياً الى آخر ما ذكرتم من المقدمات فيلزم ان تكون
الحوادث قديمة ولا يقول به عاقل فان قيل : مقدماته دليل انما تجزي
في الحادث الذي لا تكون له شروط مترتبة الى غير النهاية غير مجمعة
في الوجود بان لا يكون له شرط اصلا فيلزم من حده انه تخلف المعلوم عن
علته التامة او تكون له شروط مترتبة غير متناهية مجمعة في الوجود فان المحال
هو هذا التسلسل عندنا واما على ما ذهبنا اليه من جواز صدور الحادث من

القديم بواسطة حوادث كل منها مسبق بآخر الى غير النهاية مستندة سلسلتها
الى حركة سرمدية بان تكون الحادث مادة قديمة . اما هيولى له . كالا جسم
الحادثة . او محل له . كهيولى تلك الاجسام لصورها ولا استعداداتها المتعاقبة
وكاجرام الافلاك لحركاتها او ضاعها الجزئية و كالجردات لصفاتها ان قلنا
يجوز حدوث الصفة لها . او هيولى لمعلقه . كهيولى ابدنا لنفعنا الناطقة
اذ قلنا بجدها وثباته يتوارد على تلك المسادة بواسطة الحركة الفلكية
السرمدية استعدادات متعاقبة لوجود هذا الحادث غير متناهية من جانب
المبدأ متفاوتة في البعد والقرب والضعف والقوة بالنسبة الى هذا الحادث
فاذا انتهت الى غاية القرب والقوة حدث الحادث بواسطة مؤثره
القديم فلا استحالة فيه اذ لا دليل على امتناع مثل هذا التسلسل . لا يقال .
الحركة التي جعلتوها واسطة في حدوث الحادث من القديم ان كانت
حادثة عاد الاشكال الى صدورهما من القديم وان كانت قديمة بقي الاشكال
في صدور الحادث بواسطة من القديم . لانا نقول . حركات الافلاك
ذات جهتين الاستمرار والتجدد فباعتبار الجهتين صارت سالحة لنوسطها بين
جانبي القدم والحدوث فمن جهة الاستمرار جاز صدورهما عن القديم ومن جهة
الحدوث صارت واسطة في صدور الحوادث عن القديم . قلنا . ما ذهبتم اليه باطل
من وجوه . اما الاول . فهو ان القول بتوارد استعدادات حادثة غير متناهية
على مادة قديمة كلام متناقض لان القديم يجب ان يكون سابقا على كل
حادث اذ المراد بالقديم . لا يكون مسبوقا بالعدم وبالحادث ما يكون مسبوقا به

فلا بد ان يكون سابقا على كل واحد مما يصدق عليه الحادث وهذا
يوجب ان تكون له حالة يتحقق فيها سبقه على كل واحد مما يصدق عليه
الحادث اذ ما كان مقارنا مع واحد منها لا يصدق انه سابق على كل منها بل
على بعضها وهو ظاهر ضرورة العقل. و يلزم من توارد الحوادث الغير المتناهية
عليه ان لا توجد له تلك الحالة بل مقارنته دايما مع بعض الحوادث وعدم
خلوه عنها في حال من احواله فلا يكون سابقا على كل فرد منها والمنافاة
بين دوام المقارنة مع بعض الافراد والسبق على كل فرد بدية
و يعلم من هذا بطلان قولهم بعدم تنافي حر كات الافلاك و اوضاعها
بل بطلان عدم تنافي حوادث متعاقبة مع وجود قد يم مطلقا اي سواء كانت
تلك الحوادث واردة على ذلك القديم عارضة له او لا ومنشأ شبهتهم
التباس محكم الوهم بمحكم العقل فان شان الوهم ادراك الجزئيات ومعرفة
احكامها لا معرفة احكام الكلليات فيتصور حوادث كثيرة متعاقبة متواردة
على قد يم كل منها مسبق بآخر ولا يرى فيه جهة امتناع ولا يقدر على
تصورها منفصلة غير متناهية حتى يعرف امتناعها فيقيسها على ما عرف حكمه
ويثبت لها ذلك الحكم واما العقل فمن شأنه ادراك الكلليات ومعرفة
احكامها فيحكم بامتناع التوارد المذكور بناء على حكم كلي هو انه كلما تواردت
الحوادث المتعاقبة الغير المتناهية على قد يم لم يكن سابقا على كل فرد منها لكن
ممتنع عدم سبقه على كل فرد منها وهذا برهان متين جدا على بطلان مذهبهم
لا مجال للقدح فيه الا على طريق النكارة والاضاد (برهان آخر) اعم من

الاول لكنه ايضا مخصوص بابطال عدم تناهي امور بينها ترتب
ان يقال لو ترتب امور الى غير النهاية لزم تحقق احد المتضادين
بدون الآخر وبطلانه ضروري * بيان اللازم * ان الترتب
بين الشئين معناه ان يكون احدهما سابقا والاخر مسبوقا والسابقة والمسبوبة
متضادتان فلم ترتب الامور الى غير النهاية من جانب المبدأ مثلاً لا تعتبر ناسلة
من مسبوق ليس بسابق على شئ * كالمعلول الاخير فبه المسبوبة دون
السابقة والمفروض ان في كل من اجزاء السلسلة سابقة ومسبوبة ولا ينتهي
الى شئ له سابقة دون مسبوبة فتعينت مسبوبة المعلول الاخير بدون
مضائقها الذي هو السابقة اذ لا يمكن في المضايغ الحقيقي ان يكون له مضائقان
وان جاز ذلك في المشهور كاب واحد له ابنان بل قد يجب ذلك كالتوسط
فانه يجب له طرفان * فان قيل * هذا انما يتم اذا كانت السلسلة منقطعة
من جانب المنتهى حتى توجد في منتهاها مسبوبة بدون سابقة * واما اذا
كانت غير منقطعة من الطرفين فلا يوجد شئ من اجزائها فيه مسبوبة
دون سابقة او بالعكس * قلنا * يتم فيها ايضا اذ اي جزء فرض من اجزائها
فالسابقة والمسبوبة فيه ليستا متضادتين * فالمسبوبة في انها كانت مضافة الى
السابقة التي فيما قبله والسابقة مضافة الى المسبوبة التي فيما بعده * فاي جزء
فاخذه من اجزاء السلسلة يجب ان يكون فيما قبله عدد السابقات ازيد
بواحد من عدد المسبوبات ليكون ذلك الواحد مضائقا للمسبوبة
التي فيه وكذا يجب ان يكون فيما بعده عدد المسبوبات ازيد من

عدد السابقات ليكون مضائفا للسابقة التي فيه وذلك انما يكون بانتهاء
السلسلة في الجانبين ليكون في بدايتها سابقة بدون مسبوقية تكون تلك
السابقة مضائفة للمسبوقية التي في الجزء الثاني منها والسابقة التي في الجزء
الثاني مضائفة للمسبوقية التي في الجزء الثالث وهكذا الى ان تكون السابقة
التي فيما قبل الجزء الماخوذ مضائفة للمسبوقية التي في ذلك الجزء والمسبوقية
التي فيه مضائفة للسابقة التي فيما قبله وهكذا من جانب المنهى فتدبر
فان قيل نعم بالضرورة انه على تقدير عدم انتهاء السلسلة لا تتحقق
في جزء من اجزائها مسبوقية الا وتتحقق فيما قبله سابقة صالحة لان تكون
مضائفة للمسبوقية التي فيه ولا توجد فيه سابقة الا وتتحقق فيما بعده
مسبوقية صالحة لان تكون مضائفة للسابقة التي فيه فما ذكرتم مخلف
للضرورة فلا يلتفت اليه قلنا نحن ايضا نعلم بالضرورة ان الشيء
اذا كان وحده مساويا لشيء لا يمكن ان يكون مع شيء آخر مساويا له واذا
كانت السلسلة غير متناهية ففي كل جزء منها سابقة ومسبوقية فعدداها
فيما قبل الجزء الماخوذ مساويان بالضرورة فكيف يكون تلك المسبوقيات
مع المسبوقية التي في الجزء الماخوذ ايضا لتلك السابقات وكذا في
السابقات والمسبوقيات في العدد وكفى لبطلان مدعاكم استلزامه
لضرورة تين متنافيتين (برهان آخر) اعم مما قبله لانه على بطلان وجود
امور غير متناهية مطلقا أي سواء كانت مترتبة او لا كالنفوس الناطقة على
رأى جمهور الفلاسفة وسواء كانت المترتبة مجتمعة سب في الوجود كالعلل

والمعلولات وكالابعاد او لا كالحركات وهو بزهان التطبيق * وتقريره انه
لو حقق امور غير متناهية بفرض من واحد منها الى غير النهاية جملة ومما قبله
بمتناه الى غير النهاية جملة اخرى ان كان عدم التناهي في جانب المبدأ وما
بعد * بمتناه الى غير النهاية جملة اخرى ان كان عدم التناهي في جانب المنتهى
ثم نطبق الجملتين على التقديرين بان نجعل مبدأيهما المفروضين في كل واحد
من التقديرين متوازيين فان وقع بازا كل جزء في الزائدة جزؤ من
الناقصة كانت الناقصة في الاجزاء مساوية للزائدة فيها بل كان الجزء مساويا
للكل في الاجزاء وامتناعه بين وان لم يقع ذلك بان يكون في الزائدة جزؤ ليس
في الناقصة فتقطع الناقصة حينئذ في الجانب الذي فرضت غير متناهية فيه
والزائدة لا تزيد عليها الابتناء وهو مقدار ما بين مبدأيهما المفروضين
ولا شبهة في ان الزائد على المتناهي بقدر متناه متناه فيلزم القطار الزائدة
ايضا وتاهيها في الجانب الذي فرضت غير متناهية * هذا حاصل ما ذكره
المحققون في تقرير بزهان التطبيق ثم حكموا بانها جار في الامور الغير المترتبة
ايضا وجريانها فيها خفي لكن يظهر من سياق كلامنا في الابحاث الآتية في هذا
المقام * ونقض هذا البرهان * اما اجمالا فبمراتب الاعداد فانها غير متناهية
مع جريان مقدّمات البرهان باسرها فيها بان نقول نقوض جملة من
اثني الى الالايتهاي واخرى من الف الى مالايتناهي ثم نطبق الجملتين
ونزد المقدّمات الى آخرها * واما تفصيلا فبان التطبيق ان حلم تأتبه في
الامور المترتبة المجتمعة في الوجود فلا نسلم ذلك في الامور الغير المجمعة

في الوجود او المجتمعة فيه الغير المترتبة . اما الاول . فلان تحقق التطابق
 بين اجزاء الجملتين يتوقف على وجودها معاني الخارج يلزم من تضابق
 المبدأ على المبدأ أن تطابق الثاني على الثاني والثالث على الثالث وهكذا
 فيتحقق التطابق في الخارج او على اقتدار العقل على ان يلاحظ
 اجزائها مفصلة ويعتبر موازاة كل جزء من احدى اهما مع جزء من الاخرى
 ليتحقق التطابق في الذهن لكنه عاجز عن ذلك ولا يمكن له فاذا لم تكن
 الاجزاء موجودة معاني الخارج ولا يمكن للعقل ملاحظتها مفصلة لا يتصور
 تطبيق . واما الثاني . فلانه لا يلزم حينئذ من وقوع جزء من هذا باز
 جزء من تلك وقوع الثاني بازاء الثاني والثالث بازاء الثالث وهكذا
 بل يجوز وقوع اجزاء كثيرة من احدها بازاء جزء واحد من الاخرى والعقل
 لا يقدر على ملاحظتها مفصلة واعتبار التطبيق بينها كما ذكرنا واعتبر بالجلبين
 الممتدين في جهة واحدة وبجملتين من الرمل . ففي الاول يكفي في حصول
 التطابق كون طرفيهما متوازيين وفي الثاني لا يحصل الا بملاحظة التفصيلية
 ثم اعتبار التطبيق ولهذا اخصص الحكم استعماله التسلسل في الامور المترتبة
 اما طبعا او وضعيا المجتمعة في الوجود كالعلل والمعلولات وكالابعاد
 . والجواب . عن الاول انه لا يرد النقض بمراتب الاعداد على رأينا
 اذ لا معنى لاستعمال التسلسل الا انه لا يمكن وجود امور غير متناهية ومراتب
 الاعداد وان كانت غير متناهية لكن لا يمكن وجودها عندنا اذ العدد
 عندنا من الامور الاعتبارية فلا يمكن وجوده في الخارج اصلا وفي

الذهن غير متناه مفصلا ولا تسلسل في وجوده في الذهن كذا لك مجعلا
 . وكذا لا يرد النقض على محقق الحكماء لان العدد وان كان موجودا
 سدهم لكن لا يقولون بوجود الاعداد المترتبة الغير المتناهية اما في غير
 الامور المجتمعة في الوجود فظاهروا ما فيها فانهم قالوا بوجود تلك الامور
 فيازمم وجود مراتب الاعداد الغير المتناهية لكن لا ترتب فيها لانت
 الاعداد عند محققهم ليس بعضها جزءا لبعض بل هي انواع متباينة فان
 العشرة مثلا ليست مركبة من واحد وتسعة ولا من اثنين وثمانية ولا من خمسة
 وخمسة غير ذلك بل كل منها مركب من الاحاد ومن صورة نوعية
 مخصوصة فالاعداد الغير المتناهية في تلك الامور غير مترتبة فلا نقض عليهم
 ايضا لعدم تخلف الحكم اعني استحالة ترتب الامور المجتمعة في الوجود نعم
 يرد النقض على من قال منهم بتركب الاعداد من الاعداد ان قال بعدم
 ناهي النفوس الناطقة الموجودة ايضا . واعلم ان معنى النقض جريان
 الدليل بجمع مقدماته في شئ مع تخلف الحكم عنه بنحو انه اما يمنع جريان
 الدليل في صورة النقض لعدم صدق بعض مقدماته فيها واما يمنع تخلف
 الحكم عنه فيها ونحن اجبتا عنه بجمع تخلف الحكم في صورة النقض
 اذ حكمنا باستحالة وجود امور غير متناهية والحكم في مراتب الاعداد
 كذلك وجميع المحققين اجابوا عنه بجمع جريان الدليل في صورة النقض
 بناء على ان التطبيق في الاعداد لا يتحقق اذ ليس فيها جملتان في نفس الامر
 تصح ان تكون الاعداد وسميات محضة هذا ان اريد من التطبيق في نفس

الامر وان اكنفى بالتطبيق الوهمي فاما ان يختار انه تنقطع الجملتان ولا يلزم
 من ذلك تناهيها في نفس الامر بل في الوهم لعجزه عن تمام التطبيق او بخلاف
 انها لا تنقطعان ولا يلزم من ذلك تساويهما في نفس الامر لانه فرع
 وجودهما في نفس الامر ويرد عليهم ان الجملتين ان لزم كونها متحققتين
 في نفس الامر بحيث يحصل التطبيق بينهما في نفس الامر فلا يتم الدليل
 اذ لا يلزم استحالة وجود سلسلة واحدة غير متناهية اذ ليس هناك جملتان
 متحققتان متطابقتان لتوقف ذلك على ثبوت الجملتين واقصاها الجزء مع
 الكل ليس كذلك وحديث الجليلين والرمزين على ما اوردته للتوضيح
 ضايع اذ لا مناسبة له بما نحن بصدده وان كفى كون الجملتين والتطبيق
 بينهما وهما متساويان ليل جار في مراتب الاعداد ايضا فيتم النقص على ان
 ما ذكره في ثاني شقي الرد على من اختيار عدم انقطاع الجملتين في الوهم باطل لان
 ملاحظة الوهم الامور الغير المتناهية بالتفصيل محال قطعا فتقطع الجملتان فيه قطعا
 والجواب عن الثاني اي النقص التفصيلي ان مرادنا بما ذكرنا في الدليل
 من تطبيق الجملتين وانقطاعهما او عدم انقطاعهما انها في حد انفسها اما
 ان تكونا بحيث لو طبقهما مطبق لا تطبقا بينهما او لا وعلى الاول يلزم مساواة
 الجزء مع الكل في الاجزاء وعلى الثاني يلزم انقطاع الناقصة قطعا اذ لا يتصور
 عدم الانطباق بالتام بعد التطبيق المفروض الا بان يكون في نفس الامر
 في الرائدة شيء لو اريد بازائه شيء من الناقصة لم يوجد والملازم ان قطع
 ومستلزم ان لا استحالة وجود الامور الغير المتناهية مترتبة او لا ومجتمعة

في الوجود اولاً ولا يقدر في هذا الاستدلال كون التطبيق في نفس
الامر غير واقع بل كونه غير ممكن كما توهم وهذا كان يقال مثلاً وجود
شريك الباري تعالى محال لانه لا يخلو ما ان يكون بحيث لو وجد بقدر
على منع الباري من ايجاد ما اراد على خلاف ارادته اولاً والاول يستلزم
عجز الباري وهو محال والثاني يستلزم عجز الشريك فلا يكون شريكاً للباري
وهو خلف هذا الاستدلال صحيح لا يقدر فيه ان وجود شريك الباري
تعالى محال والمحال جائز ان يكون مستلزماً للمحال واما الثاني من وجوه
بطلان صدور الحادث من التقديم بالطريق الذي ذكره فهو ان القول
باحتمال الحادث الى مادة سابقة عليه باطل لانه يستلزم احداً من ثلاثة وهي
كون موجود في الخارج بلا تعيين وتشخص في ذاته وكون اشياء كثيرة
متفرقة في اقطار العالم شخصاً واحداً او كون الهولي حادثة والاولان ممتنعان
في الواقع والثالث عندهم اما بيان اللزوم فهو ان هولي هذا الحيوان مثلاً
لا يخلو اما ان تكون متشخصة اولاً فان كان الثاني فهو الاول وان كانت
متشخصة فلو مات ذلك الحيوان وتفتت اجزؤه وطيرتها الرياح الى الشرق
والغرب واكث منها سباع الارض وطيور الجو وصارت اجزاه مشاهل
بقيت شخصية تلك الهولي بجلها اولاً فان كان الاول فهو الثاني وان كان
الثاني فهو الثالث لان الهولي الاول قد انعدمت جزواً لا تشخصها فتكون
حادثة لان ما ثبت قد منه امتنع عنه منه واجزأوها المتفرقة قد عرضت لها
شخصات متجددة فتكون هي ايضا حادثت بحسبها الى هوليات اخرى واما

بيان بطلان التوالى فالاول ببداهة العقل فانه حاكم ضرورة بان كل موجود
 في الخارج فهو في نفسه ممتاز عن جميع اغياره متخصص متعين في ذاته ولئن نازع
 منازع مكبرة في بداهته قلنا لا يخلو اما ان نفس تصور هذه الهيولى مثلاً مانعة
 من الاشتراك فيها الاول او على الثاني يكون كلية فيكون الكلى نفسه موجوداً في الخارج
 لافي ضمن فرد من افراد هـ وهذا عند كم ايها القائلون باحتياج الحادث الى
 المادة باطل ايضاً اذ من يقول بوجود الكلى الطبيعي في الخارج لا يقول
 به الا في ضمن الافراد واما ما نقل عن الفلاطون من وجود الكلى المجرد
 في الخارج فشي لا يمتأ به اوكلامه مأول فتعين الاول فتعين الشخصية اذ لا
 معنى للشخص الا مانفس تصوره مانعة من وقوع الشركة فيه وكذا الثاني
 فانه ايضاً باطل ببداهة العقل بطلانا لا يتصور ان يلتزمه عاقل ولهذا برأهم
 عنه بعض الافاضل وانسبهم الى التزام الاول مع ظهور بطلانه ايضاً واثبات
 باعتراقهم واما الثالث من تلك الوجوه فهو ان ما ذكرنا من صلوح الحركة
 السرمدية للتوسط بين جانبي القدم والحدوث باعتبار جهتي استمرارها
 وحدوثها ليس بصحيح الا على رأى من قال بوجود الكلى الطبيعي في الخارج
 وهو مردود عند الجمهور وذلك لانهم امان يريدوا بجهة الاستمرار ان
 ماهية الحركة مستمرة فيرد ان الماهية غير موجودة اصلاً فضلاً عن الدوام
 والاستمرار وليس ايضاً شئ متصفاهنا في الواقع فكيف يكون واسطة في
 تحقق امر في الواقع واما ان يريدوا بان الحركة بمعنى التوسط وهي حالة
 بسيطة غير منقسمة ثابتة للمتحرك من المبدأ الى المنتهى غير مستقرة في حد

من حدود المسافة بل سيالة في تلك الحد ومستمرة وبجهة الحد وث ان
الحركة بمعنى القطع وهي ما يحصل في الحس المشترك بواسطة سيلان الحركة
بالمعنى الاول وسرعة انتقالها من حد الى حد من الامر الممتد المنتقسم الى
الماضي والمستقبل حادثة فيرد عليهم ان الحركة بمعنى القطع وهمة محضة
فلا تصلح لهذا التوسط على قياس ما ذكره وقد يجاب عن هذا بان مرادهم
بجهة استمرار الحركة استمرار تلك الحالة البسيطة في ذاتها فانها في كل فلك اخر
واحد شخصي مستمر من الازل الى الابد وبجهة حد وشاهد وث ما يلزمها
بواسطة عدم استقرارها من الاوضاع الجزئية ويمكن ان يقال المراد باستمرار
ماهية الحركة انه لازمان من الازمنة الاوشي يصدق عليه ماهية الحركة
موجود فيه وقد صرح بعضهم بان ماهية الحركة مستمرة والظاهر ايضا
من اضافة الحد وث الى الحركة حدوث نفسها لاحد وث لوازمها ويدفع
بان المتحقق من الحركة عندهم هو التوسط وهو في كل متحرك واحد بالثخص
لا افراد له والحركة بالمعنى القطع لا تحقق لما ولا افراد هالتكون مستمرة
او حادثة فلا حاجة لتحمل مرادهم بجهة الاستمرار على استمرار ماهية الحركة
بل يجب ان يحمل على استمرار ماهي الحركة بالحقيقة اعني تلك الحالة البسيطة
المستمرة وبجهة الحد وث على حدوث لوازمها وتاويل العبارات امرين
وعلى هذا يندفع عنهم ما ورد عليهم من ان الاستمرار الازلي يتنافى المسبوبة
ضرورية والمسبوبة من لوازم ماهية الحركة وحقيقتها لكونها عبارة عن التغير
من حال الى حال بل عن الكون الثاني وهذا لا يتصور بدون المسبوبة ومنافي

اللازم منافي للزوم ضرورة واللازم امکان تحقيق المزوم بدون اللازم مع ان
لخذ اوجه دفع آخرو هو ان قولك المسبوقية لازمة ماهية الحركة ان
اردت به انها متصفة بالمسبوقية بمعنى انها يصدق عليها انها مسبوقية فهو ممنوع
وهذا كما انه لا يصدق على ماهية الانسان انها جسم او ناطق وان اردت
انه لا شيء من افرادها الا ويصدق عليه انه مسبوق فهو مسلم لكن لانسلم
ان الاستمرار الازلي لنفس الماهية ينافي هذا بل ينافي استمرار شيء من
افرادها هو واورد عليهم الامام حجة الاسلام رحمه الله ان الحركة الدورية
التي هي مستندة الحوادث حادثة لم قديمة فان كانت قديمة كيف صارت
مبدأ لاول الحوادث وان كانت حادثة افتقرت الى حادث آخر
ويتسلسل * وقولكم انها من وجه تشبه القديم ومن وجه تشبه الحادث
فانها ثابتة متجددة اي هي ثابتة التجدد ومتجددة الثبوت * يرد عليه انها
مبدؤ الحوادث من حيث انها ثابتة او من حيث انها متجددة فان كانت
من حيث انها ثابتة فكيف صدر من ثابت من مشابه الاجزاء شيء في بعض الاحوال
دون البعض وان كانت من حيث انها متجددة فما سبب تجدد هاتي نفسها
فيحتاج الى سبب آخر البتة ويتسلسل هذا كلامه * وقد عرفت بما قررنا
من المباحث وجه تفصيلهم من هذا ولو انهم لا يقولون بوجود حادث هو
لول الحوادث بل الحوادث المستندة الى الحركة لاولها اذ لا وضاع
الفلكية واستعدادات مآثر الحوادث المترتبة على الحركات غير متناهية
عندهم كما عرفت فلا يتوجه عليهم قوله ان كانت الحركة قديمة كيف

صارت مبدأ لاول الحوادث ❀ الثاني ❀ من وجهي الاعتراض على حجتهم
الاولى على قدم العالم الحل وله مسلكان ❀ الاول ❀ اننا نختار ان مؤثر العالم
مستجمع في الازل جميع شرائط تأثيره فيه فلو لم يكن تأثيره فيه في الازل
والا لزم تخلف المعلول عن علته التامة وهو محال قلنا ❀ لانسلم استحالة على
الاطلاق بل اذا كان المؤثر موجبا بالذات واما اذا كان مختارا فلم لا يجوز ان
يعلق ارادته في الازل بايجاد العالم بعد ان لم يكن موجودا و اثر المختار لا يكون
الاعلى وفق ارادته فاذا لم يكن ايجاد في الازل مرادالم يوجد فيه فصدر
الحادث من القديم المستجمع في الازل بشرائط التأثير فليكن بيان امتناع
هذا ❀ وهذا التقرير مبني على جواز صدور القديم من المختار كما قال به بعض
المحققين واما اذا قيل بوجود كون اثر المختار حادثا كما هو المشهور ونفصل
الكلام فيه من بعد ان شاء الله تعالى فتخلف المعلول عن مؤثره التام المختار
لازم لان المراد بالتخلف عدم تعقب المعلول للمؤثر بان لا يوجد اصلا
او يوجد بعد مهلة ❀ فان قيل ❀ استحالة ما ذكرتم بينة اذ لا شبهة في امتناع
ان يوجد الموجد لجميع شرائط اليجاد ولا يوجد الموجد سواء كان اليجاد
بالاجاب او بالاختيار كما انه لا شبهة في امتناع وجود حادث بدون موجد
فقبل وجود العالم اذا كان المريد والارادة وتعلقها بالمراد كلها موجودة
ولم يتجدد بعد ذلك شيء من الاشياء كيف تاخر عنها وجود العالم ثم حدث
بعد ذلك ❀ وهذا في غاية الاستحالة ❀ لا يقال ❀ هذا الكلام يخالف ما نجد من
انفسنا لاننا كثيرا ما نقصد الى شيء ونريد ان نفعله ثم لا نفعله عقيب حدوث

القصد بل قد نؤخره زمانا طويلا . لانا نقول . ذلك القصد ليس بارادة بل هو
 عزم على الفعل وهو يكون قبل الارادة والفعل ولا يوجد الفعل بمجرد
 فاما اذا تحققت الارادة ولم يكن هناك مانع من الفعل لم يتخلف عنها الفعل
 البتة والكلام في الارادة اذ ليس في صانع العالم حالة شبيهة بعزمنا بل ليس
 هناك الا الارادة . قلنا . ان ادعيت العلم باستحالة ما ذكرنا بطريق النظر
 فعليكم اقامة الدليل وما ذكرتم ليس الا اعادة المتنازع فيه بتغيير بعض
 العبارات فان محصله ان تخلف الاثر عن المؤثر المختار مع استيغاضه شرائط
 التأثير محال وهذا عين محل النزاع . وان ادعيت العلم به بطريق الضرورة
 فهو ممنوع ودعوى الضرورة فيما خالفه الكثيرون الغير المحصورين
 غير مقبولة . وما ذكرتم من عدم جواز تخلف مرادنا ارادتنا وهذا من
 قبيل قياس الغائب على الشاهد المتفق على بطلانه . وانتم ايضا كثير اما
 تسمكون به كما اذا قال قائل نعم بالضرورة استحالة كون احد عالما لجميع
 الاشياء من غير ان يوجب ذلك كثرة فيه ومن غير ان يكون له علم زائد على
 ذاته تقولون في جوابه هذا في علمنا ولا يقاس العلم القديم على العلم الحادث
 * المسلك الثاني * اننا نختار ان المؤثر ليس في الازل مستجمعا لجميع الشرائط
 اذ من جعلته العلق القديمة القديمة بليجاد العالم تعاقدنا خصوصاً ولم يحصل ذلك
 التعلق في الازل بل تأخر الى وقت معين لحكمة لا يعلمها الا الله فاذا جاء
 ذلك الوقت حصل هذا التعلق فتم الشرائط فحدث العالم . فان قيل .
 العالم عبارة عن جميع ما سوى الله تعالى من الموجودات كما ذكرنا فلزمان

ايضا من العالم لانه من الموجودات فيلزم مما ذكرتم ان يكون للوقت
وقت اي لازمان زمان يوجده فيه وهو باطل اتفاقا * قلنا هذا انما يلزم
ان لو كان الزمان موجودا كما يزعمون وليس كذلك عندنا وما يذكرون
لاثباته غير تام كما بين في موضعه * واعلم * ان الكلام في ان الزمان موجود
ام لا وان ماهيته ما اذا طويل جدا لو اشتغلنا بما قبل فيها وبيان الحق منها
بالتفصيل لخرج البحث عن ظور هذا الكتاب * وانما لم نجد لهم دليلا تاما على
وجوده * واقرى ما يقولون فيه ان الجوادث بعضها بعد بعض بحيث
لا يجامع القبل البعد وكذا وجود هامع عدمها فاما ان يكون عروض هذه
القبليّة والبعدية لها لذاتها وهو باطل لان الالب مثلا كان ممكنا ان يكون
بعد الابن نظر الى ذاتيتها وكذا عدم كل حادث بالنظر الى وجوده
واما الامر آخريكون عروضها لاجزائه مقتضى ذاته دفعا للتسلسل وهو
الزمان فان اجزاءه لا يتصور ان يكون معتقدا في الموجود بل ماهيته تقتضي
النصرم والتقصي ولهذا اذا قيل لغيره من الحوادث هذا ان كان قبل ذلك
يتوجه السؤال بانه لم كان هذا قبل ذلك فان اجيب بانه كان هذا مع
مجي زيد وذلك مع مجي عمرو ويتوجه انه لم كان مجي زيد قبل مجي عمرو
وهكذا حتى اذ الجيب بانه كان هذا امس وكان ذلك اليوم انقطع السؤال
ولم يتوجه ان يقال لم كان امس قبل اليوم بل يكفي في هذا تصور
الامس واليوم فلا بد ان يكون الزمان الذي هو معرضها الذاتي موجودا
ازليا ابديا ولا يلزم ان يكون له عدم قبل وجوده او بعده قبلية لا يجامع فيها

القبل البعد فلتزم وجوده حال عدمه وان يكون له زمان آخر لما عرفت
وفيه نظر* اما اولاه فلا نالنا لم ان عروض هذه القبلية والبعدية
للحوادث بعضها مع بعض ليس لثباتها وكذا عروضها لعدمها ووجودها
لكن يمنع لزوم الانتهاء الى ما يكون عروضها لاجزائه مقتضى ذاته ولم
لا يجوز ان يكون عروضها لبعض الحوادث بعضها مع بعض بارادة الفاعل
او بسبب آخر من الاسباب كعروض سائر صفاتها وعروض قبلية عدمها
السابق بالنسبة الى وجودها بسبب امتناع تعدد الذوات القديمة مع
وجودها الواجب* ودعوى ان هذا الانتهاء ضروري غير مسموعة فان قالوا
لا معنى لقبلية حادث بالنسبة الى حادث الا ان حدث في وقت لا حق
سابق على وقت وجود الثاني ولبعد بته الا انه حدث في وقت لا حق
بالنسبة الى وقت وجود الثاني فثبت ذلك الانتهاء قلناه ممنوع فان معنى
القبلية والبعدية بين الحوادث بعضها مع بعض وبين عدمها السابق مع
وجودها وبين اجزاء الزمان بعضها مع بعض وعدم الزمان ووجوده
على تقدير حدوثه واخذ لا يتفاوت ولا مجال للمعنى الذي ذكرناه في
الاخيرين والا لزم ان يكون للزمان ولعدمه ايضا زمان وكذا وجود
الواجب قبل وجود الحوادث ولا مجال لذلك المعنى فيه والا لزم ان
يكون وجود الواجب في زمان وهو باطل اتفاقا فظهر ان معناها ليس مما يكون
الزمان داخل فيه او لازماله الا ان العبارات التي يعبر بها عن ذلك المعنى
نوهم يلزم اعتبار الزمان فيه لكن لا عبرة بآيها ما ذلا تتفاوت العبارات

في الصور الاربع المذكورة ولا يصح اعتبار الزمان في ثلاث منها كما ينبت
 * واما ثبوتها فلان القبلية والبعدية من الاعتبارات العقلية الصرفة لا من
 الاوصاف الخارجية والالزام اجتماع القبل والبعد في الخارج وهذا خلف
 فلا يقتضيان وجود معروضهما الا في العقل ان سلم الوجود العقلي * وجه
 اللزوم انهما معنيان اضافيان متكافيان في الوجود الذهني والخارجي فوجود
 احدهما اينما تحقق يستلزم وجود الآخر ان ذهنا فذهنا وان خارجا فخارجا
 ووجودهما معا يستلزم وجود معروضيهما معا بالضرورة وهم ايضا مترفون
 بان الزمان بمعنى الامر الممتد الذي يمكن ان يفرض له اجزاء بعضها قبل
 وبعضها بعد امر موهوم لا وجود له في الخارج وانما الموجود فيه شئ بسيط
 غير قار مسمى بالآن السيال يحصل في الخيال من سيلانه وعدم استقراره ذلك
 الامر الممتد كما قلنا من الحركة فقد اشرقوا بان ما هو معروض هذه القبلية
 والبعدية ليس موجودا في الخارج وما ادعوا وجوده في الخارج لا يتصور
 فيه قبلية وبعديّة فلا يتم استدلالهم وغاية ما ذكر لتفصيلهم عن هذا ان
 هذا الامر الممتد وان لم يوجد في الخارج الا انه بحيث لو فرض وجوده
 فيه وفرض له اجزاء بالفعل كان بعضها البتة متقدما على البعض فان ادرك
 القبل امتد ادا الى الازل ونحكم على اجزاء ذلك الامتداد بان بعضها متقدم
 على البعض بحيث لا يتصور اجتماعها والوجود في الخارج وان يكون الممتد
 في العقل كذلك الادراك الا اذا كان في الخارج شئ غير قار الذات يحصل
 في العقل بحسب استمراره وعدم استمراره ذلك الامر الممتد كما يتخيل من

القطرة النازلة خط مستقيم ومن الشعلة الدوارة خط مستدير والمراد
بمعروض القبلية والبعدية متعلقها مجازا أي ما هو سبب اعروضها وهو
ذلك الموجود النyal لا المعروض الحقيقي لهما فانظر في هذا الكلام بدقيق
التأمل انه هل هو تحقيق قطعي ام محتمل لان يقال ان قولهم لا بد في الخارج
من امر غير قار يحصل منه في العقل ذلك الامر الممتد مجرد ادعاء * ولم لا يجوز
ان يحصل لا عن موجود كما في كثير من المختلات او عن موجود قار
بحسب ماله من السبب والاضافات وربما التبا في وجود الزمان الى دعوى
الضرورة متمسكين بان من لا يتأتى منهم النظر كالصبيان واجلاف
العوام يقسمونه الى الساعات والايام والشهور والاعوام وهذا
دليل على علمهم بوجوده وليس بشئ لان القسمة لا تدل على العلم بوجود المقسم
ولا على وجوده في الخارج فان المعدوم يقسم الى الممكن والمنتهى والعدم
يقسم الى الواجب والممكن والمنتهى الى غير ذلك بل نقول المقسم في ما نحن
فيه غير موجود قطعاً لانه الامر الممتد المتوهم الذي اعترفتم انتم ايضا بعدم
وجوده كيف ولو جاز ان يكون هذا الحكم ضروريا مع اشتغال كل
العقلاء به وتوجههم التام اليه وانظارهم الدقيقة ومنازعاتهم الطويلة فيه
ثم خفاؤه على اكثرهم لكان الضرورى اخفى بكثير من النظريات * ودعوى ان
انكاده يجرى مجرى انكار الاوليات مكابرة جدا وسعود الى الكلام في الزمان بما اذا
تحققته بنفك في هذا المقام * فان قيل * اعتراضكم الثاني عن اصله ساقط لان مبناه
على ان المؤثر ليس في الازل مستجمعا لجميع شرائط التأثير وهو الشق الثاني

من التردد يدفي تقرير البرهان وقد ابطالناه هناك * قلنا * هذا دفع لما ذكرتم
في ابطال هذا الشق وبيان لبطلانه فان قولكم ان توقف تأثير القديم في العالم
على شرط حادث فاما ان يكون جميع شرائط هذا الحادث في الازل متحققة
اولا والاول يستلزم اللوازم المستحيلة ممنوع فان الشرائط للحادث هنا هو
تعلق الارادة وهو لا يتوقف بعد تحقق الارادة على شيء آخر ومع هذا
يجوز تخلفه عن الارادة * فان قيل * هذا التعلق ان حدث لاعتبار سبب لازم
امكان وجود العالم ايضا لاعتبار سبب وهو باطل قطعاً وان حدث بالاختيار
انقل الكلام اليه ويتسلسل وان حدث بالاختيار فتكون الامور والحاصلة
قبله موجبة له فيلزم جواز تخلف المعلول عن علته الموجبة له بالذات وهذا
ايضا باطل اتفاقاً قلنا * التعلق ليس امراً وجودياً بل هو اعتباري عقلي ولا
يلزم تساوي احكام الاعتبارات واحكام الوجودات فلا يلزم من جواز
حصوله بلا سبب جواز وجود ممكن بلا سبب ولا من امتناع التسلسل في
الموجودات امتناعه في الاعتباريات على انه يجوز ان يكون اختيار الاختيار
نفس الاختيار فلا يلزم التسلسل ولا من جواز تخلف الاعتباري عما يقتضيه
جواز تخلف الوجود عن علته هذا * وقد يقال * البداية شاهدة بان
كل حادث وجودي كان او اعتباري يحتاج في حدوثه الى سبب يخصه
بوقت حدوثه وليس بعيد * وسيجي في البحث الرابع عشر ان شاء الله
تعالى تمة هذا الكلام * لا يخفى عليك ان مبنى الوجه الثاني من الجواب عن
اصل دليلهم جواز كون صانع العالم مختاراً لاموجبات بالذات وهم يتكرونها

و يحتمون عليه بادلة كثيرة فالحاجة ماسة الى ما هو الاقوى منها والتكلم
عليه ليظهر صحة الجواب فيها • وهو عمدتها والموثوق به عند فهمه تعالى
لو كان فاعلا بالاختيار فلا شك ان اختياره امر ممكن فلا يخلو اما ان يحتاج
حصوله الى مرجع او لا والاول يستلزم التسلسل لانا ننقل الكلام الى
مرجعه و مرجع مرجعه الى غير النهاية والثاني يستلزم استغناء العالم عن
الصانع تعالى فينسند باب اثبات الصانع واللازمان باطلان قطعاً والجواب •
انا نختار انه محتاج الى مرجع لكن مرجعه قديم وهو العلم الازلي بترتيب
حكمه ومصالحه على احداث العالم فلا يحتاج الى مرجع آخر لان علته الحاجة
الى المرجع عند فاعله الحدوث لا مجرد الامكان فليكن بيان امتناع تخلف
الاختيار عن مرجعه و امتناع تخلف الفعل عن الاختيار وما زدت فيه على
ان قلتم هذا الاختيار ان كان لازماً كون العالم ازلها لامتناع تخلف المعلول
عن علته التامة وان كان حادثاً ننقل الكلام الى سببه حتى يتسلسل وقد
عرف مما سبق توجه المنع على الملازمين فالحاجة الى الاعادة او نختار
انه لا يحتاج الى مرجع • وقولكم يلزم استغناء العلم عن الصانع باطل فان
بين وجود ممكن لا عن موجود وبين وجوده عن موجود مختار لا بدعية
ندعوه اليه غير ارادته بونا بعيدا والاول هو المحال بالضرورة وهو المراد
بما اشتهر من ان الترتيب بلا مرجع باطل والثاني غير مستلزم له ولا ممتنع
اخر بل يحد كل احد من نفسه ان له صفة من شأنها ترجيح احد طرفي
مقدوره من قيامه وعوده وسائر حر كاته من غير داعية في كل جزئي

من محقراتها و يعلم انه اذا غلبه عطش مفرط او قصده سبوع او عد و مهلك
 فخصر عنده انا ما او عن له طريقان متساويان في النسخ عافيه لم يتوقف
 عن مباشرة احدهما الى الاطلاع على المرجح فيه حتى يؤدى الى
 هلاكه بل يختار احدهما من غير شعور بوجه رجحان فيه على الآخر
 ولا يعمل ترجيح هذه الصفة لاحد الطرفين بشئ * ولا يقال * لم تعلق الارادة
 بهذا الطرف دون الطرف الآخر مع تساويهما في جواز تعلقها بهما كما لا يعمل
 الايجاب الذاتي * ولا يقال لم اوجب الموجب هذا دون ذلك بل لو كانت مما
 يجري فيها التعليل والسؤال المذكور ما كانت ارادة بل ماهية اخرى فمن ادعى
 ان ذلك الشعور ضروري غايته انه لا يشعر بذلك الشعور او ينسأ به بعد ذلك
 و انك ان كل من ينكلم يلاحظ مرجحاً في كل حرف يتلفظ به على
 حرف آخر يحصل به ايضا ما قصده من المعنى وفي تمدد كل حرف الى حد
 على تمديده الى حد آخر وفي امثال ذلك مما لا يحصى في حالة واحدة فقد ناسب
 ان ينسب الى المكابرة الظاهرة مع ان عليه اثبات ذلك بالبرهان و اني له
 هذا و مفرغه دعوى الضرورة الغير المسموعة * ومنها * انهم قالوا لا معنى
 لكون الفاعل مختاراً الاموجبا لانه لو استجمع جميع ما يتوقف عليه تأثيره
 مما سميت به ارادة واختياراً و غير ذلك و يجب ضرورة صدور الاثر عنه
 لا امتناع تخلف الاثر عن المؤثر التام فيكون موجبا و ان بقي شئ منها امتنع
 صدور الاثر عنه لا امتناع وجود الموقوف بدون الموقوف عليه فلا يكون
 فاعلاً * و الجواب * بعد تسليم امتناع تخلف الاثر عن المؤثر التام المختار ان

الوجوب بالاختيار لا ينافي كونه مختار ابل يحققه والنزاع انما هو في كونه
 موجبا بالذات اى من غير قدرة و ارادة فان اعترفتم بكونه موجبا
 بواسطتها فلا تنازعكم في التسمية و منها ان المختار لا يبدله من القدرة
 و نسبة القدرة الى طرفي المقدور اى وجوده وعدمه على السواء فلو كان قاعلا
 بالاختيار للزم جواز كون عدم الشيء اثره و اللازم باطل لانه نفي محض فلا يكون
 الوجود ايضا اثره و الالقات ذلك الاستواء و الجواب ان منع النفي المحض
 لا يصلح اثرا فان عدم المعلول اثر لعدم العلة و لهم ان يقولوا نحن لا ننكر ان يكون
 عدم اثر الشيء على الاطلاق بل ننكر ان يكون عدم السابق على وجود المقدور
 اثر للفاعل المختار كما هو اللازم من مذهبكم و جئنا ان هذا الدم ازل و اثر المختار
 يجب ان يكون حادثا لانه مسبوق بالقصد اذ القصد الى ايقاع الواقع ممتنع فيكون
 الاثر في حال القصد معدوما و بعده موجودا و هو معنى الحادث و يجاب
 عنه بانه ان اريد بسبق القصد على الاثر السبق الزماني فلا نسلمه و لا بدله
 من دليل و وما ذكر من ان القصد الى ايقاع الواقع ممتنع ان اريد به الواقع
 قبل القصد فسلم لكن لزوم هذا من كون الشيء اثر المختار ممنوع و ان اريد به
 الواقع بهذا القصد فلا نسلم امتناع القصد اليه و ان اريد بسبق القصد على
 الاثر السبق الذاتي كسبق حركة الاصبع على حركة الخاتم فهو مسلم
 لكنه لا يلزم منه الحدوث الزماني لتنافي ازالة اثر المختار و لهم دفع هذا
 الجواب بان معنى القصد الى تحصيل الشيء و التأثير به لا يعقل الاحال عدم
 حصوله كما ان ايجابه لا يعقل الاحال حصوله و ان كان سابقا عليه بالذات

وهذا المعنى ضروري لا يتوقف الاعلى تصور معنى القصد كما ينبغي فالقول
 بان سبق اليجاد قصد اعلى وجود المعلول كسبق اليجاد ايجابا عليه في انه
 سبق بالذات لا بالزمان ولا لافرق بينهما فيما يعود الى السبق واقتضاء العدم
 بعيد وكذا القول بان سبق القصد على اليجاد كسبق اليجاد على الوجود
 فان القصد اذا كان كافيا في وجود المقصود كان معه و اذا لم يكن كافيا
 فيه فقد يتقدم عليه زمانا كقصدنا الى افعالنا فان الوجدان عند الرجوع
 الى معنى القصد يرد هذين القولين • فالجواب الثامن عن هذا الدليل •
 ان معنى كون الفاعل مختارا انه بحيث ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل
 لانه ان شاء الفعل فعل وان شاء عدم الفعل لم يفعل فلا يلزم ان يكون
 العدم اثرا له بل ان لا يكون اثرا له • ومنها ان كون صانع العالم مختارا
 نقص فيه لان خلق العالم و افاضة وجود الممكنات وكالاتها جود واحسان
 فيجب ان يلزم ذاته تعالى وكونه مختارا يفضي الى جواز انقضاء الجود
 والاحسان عنه وهذا نقصان فيه تعالى عن ذلك علوا كبيرا • وايضا الفعل
 الاختياري لا يكون الالفرض والفرض لا يكون الا ما يكون حصوله اولى
 بالنسبة الى الفاعل من عدم حصوله فلو كان الباري تعالى فاعلا بالاختيار
 لزم استحالة بالغير الذي هو ذلك الفرض تعالى عن ذلك • والجواب
 عن الاول • انا لانسلم ان الجود بدون الاختيار ابلغ منه مع الاختيار
 في كونه كما لا وعده نقصانا بل نقول مر كوز في العقل ان الثاني اكمل
 و فاعله افضل و اولى باستحقاق الحمد والشكر حتى حكم بعضهم بان الفاعل

لا يستحق الثناء لاجل افعاله الغير الاختيارية اصلا واعتبر بالشوب وبين
يلبسه العريان ايها افضل واحق للحمد والشكر . وعن الثاني . انا لا نسلم
لزوم الغرض في فعل المختار وود عوى الضرورة فيه غير مقبولة نعم يلزم
ترتيب الحكمة والمصلحة على فعل البارئ تعالى لئلا يكون عبثا لكن فرق
بين الغرض والمصلحة كما تبين في موضعه ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون
الغرض ما هو الاولى بالنسبة الى الغير مع استواء حصوله وعدم حصوله
بالنسبة الى الفاعل لا بد لنفيه من دليل . ومنها . ان العالم قد تم ثبت قدمه
بالدلائل والتقديم لا يصلح ان يكون اثر المختار لما مر فلزم ان يكون صانعه
موجبا بالذات . والجواب . زد تلك الدلائل بطريقه كما سيأتي بعض
ذلك والبواقي مبينة في مواضعها . ولا يخفى عليك انه لا يجوز الاستدلال
هنا بالدليل الذي مر لانه كان مبني على كون الصانع تعالى موجبا بالذات
فلو استدل على كونه موجبا بالذات بهذا الدليل لزم الدوران الدليل
الثاني والثالث لو قلنا لا على امتناع كون فاعل ما مختار سواء كان واجبا
او ممكنا بخلاف البواقي فانها مختصة بالواجب .

الحجة الثانية على قدم العالم

لهم فيها طريقتان احدهما تحقيقية والاخرى الزامية . اما التحقيقية . فهي
موقوفة على تمهيد مقدمة وهي انهم حصروا التقدم في اقسام خمسة (الاول)
التقدم بالعلة وهو تقدم العلة التامة على معلولها كتقدم النار على السخونة فان
السخونة وان لم تنفك عن النار ابدل بمتنوع انفكاكها عنها لكن بينهما معنى يصح

عند العقل ان يقال وجدت النار فوجدت السخونة ويمنع ان يقال وجدت
 السخونة فوجدت النار فذلك المعنى هو التقدم العلى (الثاني) التقدم
 بالطبع وهو كون الشيء بحيث يحتاج اليه الآخر لئلا لا يكون في وجوده
 سواء كان داخلا في ماهيته كتقدم الواحد على الاثنين او لا كتقدم سائر العالم
 الناقصة الخارجية (الثالث) التقدم بالزمان كتقدم نوح على محمد عليهما السلام فان
 نوحا كان في زمان سابق على محمد صلى الله عليهما وسلم (الرابع) التقدم بالشرف
 كتقدم العالم على الجاهل (الخامس) التقدم بالرتبة بان يكون شيء اقرب الى
 مبدأ معين من آخره سواء كان ذلك بحسب العقل كترتيب الاجناس والانواع
 في الصعود والنزول فان لكل منها مرتبة في العموم والخصوص
 لا يمكن عند العقل ان يتغير منها الى مرتبة اخرى او بحسب الوضع كترتيب
 الامام والمأموم فانه ممكن ان ينتقل كل منهما الى مكان الآخر فبنوا على هذه
 المقدمة الدليل على قدم العالم بوجهين الاول ان الزمان قديم ويلزم
 منه قدم العالم اما الملازمة فلا في الزمان من العالم مع انه عبارة عن
 مقدارا والحركة المستلزمة للوضع فيلزم قدم المتحرك والحركة والوضع
 واعاضد في المألوم فلان الزمان لو كان حادثا بالضرورة يكون عدمه
 مقدما على وجوده وهذا التقدم لا يكون بغير الزمان لان المتقدم فيما
 عداه من الاقسام جائز الاجتماع مع المتأخر بل في بعضها واجب الاجتماع
 نفعه وعدم الشيء فمتنع الاجتماع مع وجوده واذا كان هذا التقدم بالزمان
 يلزم ان يكون الزمان موجودا حين ما كان معدوما واستحالته اجلى البديهيات

وان يكون للزمان زمان اذ المتأخر بالزمان معناه انه موجود في زمان
 لاحق بزمان المتقدم والمفروض ان وجود الزمان متأخر عن عده
 بالزمان وهذا ايضا سلم البطلان واذا كان حذوثة مستلزما للحال ثبت
 قدمه وهو المطلوب الثاني ان العالم لو كان حاد لكان صانعه متقدما
 عليه بالاتفاق فهذا التقدم اما بقدر متناه فليزم حدوث الصانع اذ لا معنى لتقدمه
 بقدر متناه الا انه لم يكن موجودا قبل هذا القدر ولا نزاع في بطلانه اما بقدر
 غير متناه فيلزم قدم الزمان اذ لا معنى لذلك الا تحقق قبلات متقدمة
 متعاقبة لا اول لها فيلزم قدم الجسم المتحرك والحركة والوضع لما ذكرنا
 في الوجه الاول والاعتراض على الوجهين انها مبنيان على وجود الزمان
 وهو غير ثابت وما استدلت به عليه قد عرف حاله فيما سبق وايضا هما
 مبنيان على الحصر المذكور وهو ممنوع وسند تقدم اجزاء الزمان
 بعضها على بعض فانه ليس بزمان والا لكان للزمان زمان ولزمانه زمان
 الى غير النهاية ولا بالوجوه الاربعة الاخر لانسه يجوز في جميعها اجتماع
 المتقدم والمتأخر ولا يجوز هذا في اجزاء الزمان وايضا اجزاء الزمان
 متشابهة في الحقيقة فلا يكون كون بعضها محتاجا اليه او اشرف بالنسبة الى
 بعض آخر اولى من العكس فلا يكون تقدمها بالعالية او بالتبع او بالشرف
 وليس تقدمها موقوفا على اعتبار مبدأ أو قريبا اليه بل هو بالنظر الى ذاتها
 فلا يكون بالرتبة فيكون قسما سادسا للبطل الحصر في الخمسة وليس لهم دليل
 عليه الا استقراء ناقص ووجه ضبطه قاصر وعلى ما قررنا اندفع ما قيل

ان تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض رتبى * الا ترى انه اذا ابتدئ من
 الماضي كان الامس متقدماً على اليوم واذا ابتدئ من المستقبل كان
 متأخراً عنه وذلك لان التقدم الرتبى لا يتحقق الا باعتبار مبدأ كما تبين
 من تفسيره ويتبدل بالاعتبار ولا شبهة ان للامس تقدماً على اليوم
 بوجه لا يصلح ان يصير متأخراً بذلك الوجه بشئ من الاعتبارات غاية
 الامر ان يكون له تقدم بوجه آخر صالح لان يتبدل بتبدل الاعتبار
 ولا امتناع في اجتماع قسمين واكثر من التقدم في شئ واحد والكلام
 في التقدم بالوجه الاول لا الثاني وهم يقولون في دفع هذا
 السند ان هذا التقدم ايضا من التقدم بالزمان لكن لا زمان آخر
 حتى يلزم التسلسل بل بنفس هذا الزمان بل نقول التقدم الزماني اولا
 وبالذات ليس الا بين اجزاء الزمان وغيرها المتأيو صف به بالواسطة
 والعرض لوقوعه في زمان متقدماً * وتحقيقه ان التقدم الزماني قبلية
 يتمتع فيها الاجتماع المتقدم والمتأخر لا ما يكون المتقدم في زمان سابق على زمان
 المتأخر وهذا المعنى لا يتحقق بدون الزمان فان كان المتقدم والمتأخر من
 اجزاء الزمان فلا حاجة لهما الى زمان آخر لان امتناع الاجتماع بين اجزاء
 الزمان انما هو من ذواتها اذ ماهيته مقتضية للاقتضاء والتصرم وان كانا من
 غيرهما فلا بد لهما من زمان يعرض بينهما هذا المعنى بواسطة بان يقع احدهما
 في زمان سابق والاخر في زمان لاحق لان غير الزمان من الاشياء التي بينها
 قبلية وبعدي لا يتمتع نظراً الى ذواتها اجتماعها الا ترى ان الامس واليوم

نظر الى حقيقتها يقتضيان ان يمتنع اجتماعها بخلاف الاب والابن فانها نظرا
الى حقيقتها لا يقتضيان ان لا يجتمعا ولا ان يكون ذات الاب متقدما
بل يجوز ان يكونا معا وان يكون ذات الاب متاخرا ولهذا ينقطع السؤال
عن لمة التقدم اذا انتهى الى اجزاء الزمان كما ستقف وهذا مع انه كلام
على السند الاخص فلا يجد بهم بطلاله فيه نظر اما اولافلانهم اما ان يدعوا
ان حقيقة اجزاء الزمان كما يقتضى امتناع اجتماعها يقتضى ايضا ان يكون
المتقدم بعينه متقدما بحيث يمتنع ان يكون متاخرا عما وقع متاخرا عنه لم يكتفوا
بمجرد دعوى اقتضاء امتناع اجتماعها المستلزم لتقدم بعضها على الاطلاق على
البعض فان كان الاول معناه ان اجزاء الزمان متماثلة في الحقيقة والامثال
يجوز على كل منها ما يجوز على غيره ويمتنع عليه ما يمتنع عليه فلا يكون
تعين بعضها لوجوب كونه متقدما والآخر لوجوب كونه متاخرا اولى من
العكس وحديث الامس واليوم كاذب لان هذا الاقتضاء انما هو بالنظر
الى مفهومهما لا الى حقيقتها والتوضيح بانتهاء السؤال الى الزمان امر
اقناعي لا يبرهاني كما سنبه عليه فلا يفيد في امثال هذه المطالب وان كان
الثاني معناه ان غير الزمان من الاشياء لا يقتضى نظرا الى حقيقتها امتناع
اجتماع اجزائها فان الحركة وسائر الايجوز الغير القارة وكثير من المتناقيات
يقتضى ذلك فلا يكون هذا المعنى مخصوصا بالزمان فلا يلزم من تحققه حيث
كان تحقق الزمان فلا يكون تقدم مقدم تلك الامور زمانيا فلزم بطلان
حصرهم فان قيل ماهية الزمان متصلة في حد ذاتها لاجزاء لها بالفعل بل بالفرض

فاذا افترض العقل لها اجزاء فليس تقدم بعضها على بعض صفة موجودة في الخارج
 قائمة ببعض اجزائها بل هو يمرض له في العقل فاذا تصور تامهية الزمان كما ناذلك
 في تصور تقدم بعض اجزائه على بعض بل في التصديق بذلك بخلاف
 تصور اجزاء الحركة مثلا فانه غير كاف في تصور تقدم بعضها على بعض بل
 انما تصور وقوع بعضها في زمان متقدم وبعضها في زمان متأخر يد لك على ذلك
 توقف السؤال عند الوصول الى اجزاء الزمان كما نيهناك عليه فاندفع ما ذكر
 ان تماثل تلك الاجزاء مانع من تخصيص بعضها بالتقدم وبعضها بالتأخر لان هذا
 انما يلزم ان كانت تلك الاجزاء موجودة في الخارج واما الامر المتصل
 في حد ذاته الذي هو الزمان اذا عرض له الاتصال المفروض فانه يلزم كون بعض
 اجزائه المفروضة قبل بعض آخر منها في العقل لذاتها المتضمنة المفروضة
 في ماهية هي عدم الاستقرار والاتصال المتعدد • قلنا • هذا الكلام فاسد
 من وجوه • الاول • ان مجرد عروض التقدم لبعض اجزاء الزمان في
 العقل لا في الخارج لا يوجب ان يكون تصور الزمان بل تصور اجزائه كافيا
 في تصور تقدم بعض اجزائه على بعض فضلا عن كونه كافيا في التصديق
 بذلك اذ كثير من العوارض العقلية لا يكفي تصور معرضها في تصورهما
 ولا في التصديق بشيئهما • الثاني • ان ما ذكر جاز في الحركة اذ يلزم منه ان
 يكون ماهيتها ايضا متصلة في حد ذاتها لاجزائها بالقياس لان الزمان والحركة
 متطابقان عندهم ولو كان لاجدها اجزاء بالفعل دون الآخر بطل التطابق
 فاجزؤها لا تكون الا بحسب فرض العقل ويكون عروض التقدم لبعضها

هناك فلو صح ما ذكر لكان تصور ماهيتها كافيا في تصور تقدم بعض اجزائها
بل في التصديق بذلك فلا يصح قول ذلك القائل بخلاف تصور اجزاء
الحركة الى آخره ويكون قوله يدل على ذلك توقف السؤال معارضا
باول كلامه لانه يدل على توافق الحركة والزمان لا على تفاهلهما كما بينا
فان قلت حقيقة الزمان ليست الا التصرم والتقصي شيئا على الاتصال
ولاشك انه اذا فرض التصرم وعدم الاستقرار اجزاء لم يمتنع العقل في الحكم
بتقدم بعضها على بعض الى خارج عنها بخلاف ماله ماهية وراء مفهوم
التصرم وعدم الاستقرار اذ لا يد هناك من تصور امر خارج عنها فهو مغاير
للتصرم والتقصي فهو متصرم ومتقضى بواسطة التصرم والتقصي واما نفس التصرم
والتقصي فهي متصرمة ومتقضية بذاتها لا بامر آخر فظهر الفرق بين الزمان
والحركة وان عروض التقديم والتأخر لاجزاء الزمان بذاتها و اجزاء
الحركة قلت المنع في ما ذكرت ظاهر اذ لا نسلم ان ماهية الزمان هي نفس
عدم الاستقرار بل له ماهية اخرى يعرضها عدم الاستقرار اذ الزمان بعدد
من اقسام الكم ولا قابل بان عدم شيء من الاشياء استقرارا اكن او غيره
من الكم ولا صالحة للقول به الثالث انه لو سلم ان ما ذكره يجب ان يكون
تصور الزمان كافيا في التصديق بتقدم بعض اجزائه على البعض ولا شبهة
في انه لا يلزم الا ان يكون بين اجزائه تقدم وتأخر على الاطلاق ولا يدل
قطعا على تعيين بعضها الا يكون هو المتقدم وبعضها الا يكون هو المتأخر فلا يصح تغير
اندفاع ما ذكرنا من تماثل تلك الاجزاء مانع من تخصيص بعضها بالتقدم

و بعضها بالتأخر على ما ذكره اولاً لان هذا التماثل ينافي هذا التخصيص لان
 يكون بين تلك الاجزاء تقدم وتأخر على الاطلاق من غير ان يكون بعضها
 لازم التقدم وبعضها لازم التأخر نظر الى ذواتها . فان قلت . فرعه على
 قوله يدل لك على ذلك توقف السؤال الى آخره . لا على ما قبله والتفريع عليه
 صحيح لان توقف السؤال يدل على ان المتقدم من الاجزاء متعين بالنظر
 الى ذاته للتقدم وكذا المتأخر . قلت . يا بابه تعليله الاندفاع بقوله لان هذا
 انما يلزم الى آخره فانه صريح في انه عرفه على ما ذكره سابقاً على انه يقال
 المطلوب بذلك السؤال ان كان العلم بانية التقدم فلا نسلم انه لا يتوقف الا
 عند الوصول الى اجزاء الزمان بل كلما كانت الحادثة التي تبين بها تقدم المتقدم
 معلوم التقدم للسائل والتي تبين بها تأخر المتأخر معلوم التأخر له يتوقف
 السؤال والا كان لغوا وان كان المطلوب العلم بلميته فلا نسلم انه يتوقف عند
 الوصول الى اجزاء الزمان فان تعيين بعض اجزاء الزمان لو جوب كونه
 متقدماً وبعضها لو جوب كونه متأخراً ليس مما يعلم بالضرورة فثبتوا غير مسلم
 الى انتهاض برهان عليه وذلك في غاية الصعوبة . واما ثانياً فلاننا نقول معنى
 كون الشئين مجتمعين ومعنى كونهما معا واحداً والمعنى والتقدم والتأخر
 متساوية في الاقسام فالى اية اقسام ينقسم احدها ينقسم اليها الآخران
 ايضا وهي في كل قسم متساوية في المعرفة والجهالة فمن عرف معنى
 التقدم الزماني مثلاً عرف البتة معنى التأخر والمعنى الزماني وبالعكس
 فقولهم في تفسير القبلية الزمانية انها قبلية يمتنع فيها اجتماع المتقدم

والتأخران اراد به الاجتماع الزماني فهو تفسير الشيء بما يساويه في
الجلال والخفاء هذا باطل وان اراد به الاجتماع باحد الوجوه
الاربعة الاخر او مطلق الاجتماع فهو باطل ايضا لان النقد هو التأخر الزماني
يجوز اجتماعها ببعض تلك الوجوه بل بكليهما ولا مخلص لهما عن ذلك
الا بان يعدلوا الى دعوى ان معنى القبلية والبعدية والمعبة الزمانيات
ضروري لا يحتاج الى تعريف فان كل احد من اهل النظر وغيرهم يبادر
الى ذهنه منها هذا المعنى وما ذكرناه هو تفسير لفظي لا تعريف حقيقي فيقال
لهم لانسلم تبادر خصوص الزماني من المتقدم بل ما يشمله وتقدم عدم الزمان
على وجوده وتقدم الباري على الحوادث فان الزمان والعالم على تقدير
كونهما قد يمين كما زعموا فلا شك في امكان فرضهما غير قديمين وفي صحة
ان يقال لو كانا حادثين لكان عدم الزمان متقدما على وجوده ولكن الباري
متقدما على العالم بغير العلية ويفهم من التقدم المذكور كل من يعرف اللغة
معنى حقيقيا وليس بتقدم زمني قطعاً فهو معنى يصح ان يقال الزمان
كان معدوما ثم وجد وما كان العالم موجودا مع الباري ثم صار معه
وانفهام معنى اللفظ لا يتوقف على كونه مطابقا للواقع غايته انا لا نقدر
على تلخيص العبارة فيه بحيث يتبين بها كنه ذلك المعنى من غير ايهام باعتبار
الزمان فيه كما يومهم به لفظ كان وثم وهذا كما نقول نحن وهم ايضا في بيان
معنى التقدم بالقبلية انه معنى مصحح لان يقال وجد هذا فوجد ذلك دون
العكس والفاء ايضا مشعر بالتعقب الزماني وليس بمراد ولا صحيح ولا نجد

عبارة بينة لكنهم من غير ايمان ومثل هذا كثير فان كل واحد مثابفهم معنى قولنا العتقاء ممكن في نفس الامر واذا مثل عن معنى نفس الامر لا يقدر على بيان التام بعبارة محذرة فان المراد بها ليس هو الخارج لان العتقاء ليس موجودا في الخارج فلا يعقل انصافه بشئ فيه ولا الذهن لانه كذلك سواء تعلقه ذهني او لابل سواء وجد الذهن او لا للفرق بالصدق والكذب بين هذا القول وبين قولنا العتقاء ممتنع في نفس الامر مع كونها حاصلين في الذهن على سواء فنقول المراد بها نفس العتقاء والامر هو العتقاء وكذا في جميع موارد استعمالها المراد بالامر هو المحكوم عليه مع ان لفظة في مشعرة باعتبار الخارج او الذهن وما ذكرناه هو محصل ما قال حجة الاسلام في هذا المقام من ان معنى قولنا ان الله تعالى متقدم على العالم والزمان انه كان ولا عالم ولا زمان ثم كان ومعه العالم ومعنى قولنا كان ولا عالم وجود ذات البارئ تعالى وعدم ذات العالم فقط ومعنى كان ومعه العالم وجود الذاتين فقط وليس من ضرورة ذلك التقدم يرشح ثالث وان كان الوهم لا يستكن عن تقدم ثالث فلا تنفك الى اغاليط الاوهام ومراده بقوله فقط في الموضعين حصر معنى القولين فيما ذكرنا بالنسبة الى امر ثالث موجود هو الزمان فيبقى صفة القول الاول لا يقتضي من الموجودات لاذ اتوا واحدة و صفة الثاني لا يقتضي منها الا ذاتين لانها لا يقتضيان شيئا آخر اصلا بل ليل انه يصح في آخر كلامه ان لفظة كان تقتضي امر انسييا اعتبارا لا لامر تحقيقا موجودا لكن الوهم ينجو عن فهم وجود مبتدأ الامر

نقد يروى قبل له محقق هو الزمان وهذا كعجزه عن فهم ان يتناهى
 الاجسام من غير ان يكون وراءه هاشى محقق هو خلاى اى بعد لانهاية له
 او ملاء اى شى شاغل لذلك البعد واذ قيل له ليس وراء العالم شى لاخلأ
 ولا ملاء اى عن قبوله لكن العقل يعلم ان الخلاء نفي محض وعدم صرف
 والبعد عبارة عن الامتداد بين سطوح الاجسام والمفروض تناهى
 الاجسام الذي هو تناسخ العالم فيحكم بان لاخلأ ولا ملاء وراء العالم وان
 الوهم مخطى في حكمه وكما انه مخطى في حكمه بان وراء العالم بعدا مكانيا
 وعاجز عن ادراك ماهو الحق فيه كذلك هو مخطى في حكمه بان قبل كل
 حادث بعد ازمانيا وعاجز عن ادراك ماهو الحق فيه واما الطريقة الازامية
 فهي ايضا مبنية على قدم الزمان المستازم لقدم العالم وتقررها انكم قائلون
 بان الله تعالى كان قادرا على ان يخلق قبل خلق هذا العالم عالما آخر بان نفرض
 مثلا ان هذا العالم انتهى الى زماننا بالف دورة من الفلك فيقدر تقدم
 ذلك العالم عليه بحيث ينتهي الى زماننا بالف ومائة من تلك الدورات
 وعالماتنا قبلهما بحيث ينتهي اليها بالف ومائة في دورة فانكم ماتحيلون
 شيئا من ذلك فاما ان يقال ليس بين بدء خلق العالمين والمقدرين وبدء خلق العالم
 المحقق شى ولنعتبر عنه بالامكان وبطلانه ظاهر واما ان يكون الامكان
 الذي بيننا وبين بدء العوالم الثلاثة كما واحد او هذا باطل بداهة واما ان تكون
 امكانات متغايرة بعضها الزيد وبعضها النقص وبعضها تساوى هذا هو الحق فان
 حال هذه الامكانات في الزيادة والنقصان والتساوى كحال الدورات

والدورات التي بين بدء خلق العالم الثاني من المقدرين و بدء خلق الاول
منها ضعف ما بين بدء خلق الاول و بدء خلق العالم المحقق و كلتاها معا منسوبة
لما بين خلق الثاني من المقدرين و بدء خلق المحقق فيكون الامكانات
المذكورة ايضا كذلك فثبت انها قابلة للزيادة والنقصان والمساواة فتكون
كميات او مستلزمات للكمية لان الامور المذكورة اولا وبالذات من
خواص الكمية ولا شك انها ليست من قبيل العدد ولا المقدار اى الامتداد
الحال في الجسم فثبت انها الزمان او مستلزما له لان الكم منحصر في الاقسام
الثلاثة فقبل العالم عندكم زمان • والاعتراض عليها • اما اولافانا لانسلم ان
هذه الامكانات التي ذكرتموها امور موجودة بل هي من الاعتبارات
الوهمية وما استدلتتم به على وجودها غير تام لان المساواة والمفاوطة انما
تدلان على وجود معروضهما في الخارج لو كان الانصاف بهما في الخارج
وهنا ليس كذلك بل الانصاف بهما ايضا اعتباري وانكم معترفون بان
الامور الوهمية تنصف بهما اذ تقولون ان ما بين الطوفان الى زماننا ازيد مما
بين بعثة محمد عليه السلام اليه مع انكم قائلون بان هذا الزائد والناقص ليسا
امرين محققين بل موهومين وهذا كان يقول لكم قائل اما ان يمكن ان تكون
كرة العالم اكبر مما وقعت بقدر ذراع في جوانبها وبقدر عشرة اذرع اولا
يمكن • فان قلتم لا يمكن فانتم مكابرون ولا اقل من انكم مطالبون بالبرهان على
امتناعه مع ان الخصومكم حينئذ ان يقولوا نحن ايضا لا نقول بامكان خلق العالم
قبل الوقت الذي خلق فيه • وان قلتم يمكن فبالضرورة يكون وراء العالم

مكان بقدر ذراع وبقدر عشرة اذرع والثاني ازيد من الاول بلاشبهة
فيكون وراء العالم مكان موجود ولا نزاع في بطلانه فها هو جواب عن هذا
فهو الجواب عما ائتم من وجود الزمان قبل العالم واما ثانيا فان دليكم على
تقدير تسليم صحته قاصر عن مدعاكم اذا ورد نمو لا لزوم قدم الزمان وهو
لا يدل الاعلى تقدمه على حدوث العالم في الوقت الذي حدث فيه وعلى
حدوث المقدر قبله بمقادير ولا يلزم من هذا قدمه • فان قلت • تقرر الدليل
هكذا انكم قائلون بان الله تعالى قادر على خلق العالم قبل الوقت الذي خلقه
فيه بقدر و آخر و آخر الى غير النهاية واللازم عجزه تعالى عن ذلك وحينئذ
لا يقف القدر الزائد في مرتبة من المراتب الى غير النهاية وهذا هو التقدم
• قلت • لانسلم انهم قائلون بذهاب القدر الذي يمكن فيه خلق العالم الى
غير النهاية لانه يلزم منه امكان قدم العالم وعندهم امتناعه ثابت بالبراهين
ولاضير في عدم قدرة الله تعالى على غير الممكن بل هو لازم ولا يسمى هذا
عجزا فلا يتم هذا التقرير الزامهم •

الحجة الثالثة

ان امكان وجود العالم وامكان ايجاد الصانع اياه ازليان ويلزم منه صحة
وجوده و ايجاد • في الازل ويلزم منها وجوده • في الازل • اما الاول فلانه
لاشبهة ولا نزاع في ثبوت امكانها في الجملة وامكان كل ممكن لازم ذاته
لا يجوز انفق كما عنه اصلا واللازم الانقلاب من الامتناع الى الامكان
او بالعكس وكلها ضروري الاستحالة واما الثاني فلان الامكان هو اسواء

الطرفين اى الوجود والعدم بالنظر الى ذات الممكن فصحة كل منها لازم
نظر الى ذاته * واما الثالث فلا نه يلزم من عدمه ترك الجود الذى هو افاضة
الوجود وما يتبعه من سائر الكمالات على الممكنات ازمة غير متناهية من
الكريم المطلق والجواد الحق وهولا يابق بشانه * والاعتراض عليها * اما
اولا فان الظرف اعنى في الازل في قولكم يلزم من ازالة امكان وجود
العالم ويجاد ه صحة وجوده ويجاد ه في الازل ان كان متعلقا بالوجود
واليجاد فلا نسلم ذلك للزوم فان ازالة امكان الشئ لا يستلزم صحة وجوده
الازلى بل الامر بالعكس فان امكان جميع الخواص ازل ووجودها في
الازل غير صحيح وصحة اليجاد الازلى متوقفة على صحة الوجود الازلى
وان كان متعلقا بالصحة فالزوم مسلم بل مآل ازالة امكان الشئ وصحة
وجوده الازلى واحد فلا يستلزم صحة وجوده الازلى وقدرة الصانع
تعالى عليه حتى يكون عدم ايجاد ه في الازل تركا للوجود وهذا ما قل
جمهور المحققين ان ازالة الامكان غير امكان الازلية وغير مستلزم له
وبينوه باننا اذا قلنا امكانه ازلى قالوا ازل في المعنى ظرف للامكان فيلزم كون
ذلك الشئ متصفا بالامكان اتصافا مستمرا غير مسبوق بعدم الاتصاف وهذا
المعنى ظرف لوجوده اى وجوده المستمر الغير المسبوق بالعدم ممكن ومن
المعلوم ان الاول لا يستلزم الثاني لجواز ان يكون وجود الشئ في الجملة ممكنا
امكانا مستمرا ولا يكون وجوده على وجه الاستمرار ممكنا لصلاب لبعثنا
ولا يلزم من هذا ان يكون ذلك الشئ من المحتعات دون الممكنات لان

المنع هو الذي لا يمكن وجوده بوجه من الوجوه ولم يرتض بعض الافاضل
 هذا المسطور في كتب القوم وادعى ان ازالة الامكان مستلزما لا مكان
 الازلية لكن ما اورد في بيانه ما افاد ما ارادو ذلك انه قال امكانه اذا
 كان مستمرا اذ لا لم يكن هو في ذاته مانعا من قبول الوجود في شيء من
 اجزاء الازل فيكون عدم منعه امرا مستمرا في جميع تلك الاجزاء فاذا
 نظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه بالوجود في شيء منها بل جاز
 اتصافه به في كل منها لا بد لا فقط بل ومعا ايضا وجواز اتصافه به في كل
 منها معا هو امكان اتصافه بالوجود المستمر في جميع اجزاء الازل بالنظر الى
 ذاته فازالة الامكان مستلزما لا مكان الازلية هذه عبارته ونحن نقول *
 مقدّماته غير مسلمة الى قوله بل جاز اتصافه به في كل منها فانه في حيز المنع
 ولم يذكر ما يلزم منه هذا فانه ما زاد بالتطويل السابق على ان عدم المنع من
 قبول الوجود مستمر له وهذا اما لا نزاع فيه لان استمرار عدم المنع من
 قبول الوجود واستمرار امكان الوجود في المآل واحد واستمرار الامكان
 لم يناف في احد الا ان المحققين ادعوا انه لا يقتضي الا ان يكون الوجود
 في الجملة ولو في وقت من الاوقات جائزا جوازا مستمرا وهذا لا يستلزم
 ان يكون الوجود المستمر جائزا في الجملة وليس في كلامه ما يستلزم جواز
 هذا اصلا وابعده من هذا ما ضمه اليه من قوله لا بد لا فقط بل ومعا ايضا فانه
 لو سلم ان ازالة الامكان يستلزم جواز الاتصاف بالوجود في كل من اجزاء
 الازل فمن اين يلزم جواز المقارنة ومعلوم ان الاتصاف بالوجود في كل

من اجزاء الازل اعم من الاتصاف به في كل منها معا ومستلزم العام لا يجب ان يكون مستلزما للخاص وهذا كان يقال ازلية امكان المتنافيين يستلزم جواز اتصاف كل منها بالوجود في كل من اجزاء الازل لا بد لا فقط بل ومعا ولا ينبغي بطلانه وجواز اتصافه به في كل منها معا الى آخره الذي فرع عليه ما زعمه من استلزامه ازلية الامكان لا مكان الازلية مما لا طائل تحته وقد اورد عليه النقض اجمالا بالاغراض الغير القارة فانها من الممكنات وامكان كل ممكن ازلي كاذب كمنع عدم جواز اتصافها بالوجود المستمر ولا مخلص له عنه الا بانكار امكان شيء غير قارة واما ثانيا فلان ماذا كرت من حديث الجود ولزوم ازليته كلام خطابي غير نافع في امثال هذه المقامات *

الحجة الرابعة

لهم فيها ايضا طرقتان مبني احداهما اعتبار الامكان الذاتي لحوادث العالم ومبنى الاخرى اعتبار الامكان الاستعدادي لهاته تقرير الاولى * ان الحادث قبل حدوثه لا يتخلو اما ان يكون ممكنا او واجبا او ممتنا او لا خيران باطلان لاستلزامهما الانقلاب من الوجوب والامتناع الى الامكان واستحالة ضرورية اذ معنى الوجوب عدم صلاحية عدم اصلا ومعنى الامتناع عدم صلاحية الوجود اصلا ومعنى الامكان صلاحية كليهما في الجملة فلا يعقل اتصاف شيء باثنين منهما لا في الازل ولا في زمانين مع استلزام الثاني لكون الشيء واجبا ووجوده في زمان واحد واقفا عدمه فيه فمتعين الا ولعله قبل حدوثه امكان وامكان الامر بوجوده لانه لو كان عدمه قائما لم يتحقق

الاباعبار العقل وهذا باطل لان الممكن ممكن اي له امكان سواء اعتبره
 العقل او لا بل سواء وجد العقل او لا ولان تقيضه الا امكان وهو عدمي
 لصدقه على المتنع واحداً التقيضين اذا كان عدمياً لزم ان يكون الآخر
 وجودياً ولا يلزم ارتفاع التقيضين ولانه لو كان عدمياً لصدق قولنا
 امكان الممكن لا ولا فرق بين قولنا امكانه لا وقولنا لا امكان له والثاني
 باطل قطعاً فالاول باطل ايضاً فلزمه باطل ثم هو ليس امراً قائماً بنفسه
 سواء كان جوهر اولاً لان الاضافة معتبرة فيه لا بعقل بدونها اذ
 امكان الشيء انما هو بالنسبة الى وجوده وعدمه والذوات القائمة بانفسها
 لا يعتبر فيها من حيث هي اضافة فتكون صفة فتحتاج بالضرورة الى محل
 ثم تلك الصفة ليست قدرة الفاعل على الممكن ليكون محلها الفاعل فلا ثبت
 الاقدمه لا قدم العام لان قدرة الفاعل على الشيء تعليل الشيء بنفسه وايضاً
 القدرة لا يعقل الا بالاضافة الى القادرو الامكان ليس كذلك فليس اياها
 ولا يجوز ان لا يكون بين الممكن وذلك المحل تعلق قوى بان يكون حصوله فيه
 او معه على التفصيل الذي تقدم في اوائل البحث فثبت ان لكل حادث قبل حدوثه
 متعلقاً هو محل لامكانه وهذا الامكان يسمى قوة لذلك المحل بالنسبة الى
 ذلك الحادث ما لم يوجد فيقال لهيولى النطقة قوة كونه انساناً وذلك
 المحل موضوع بالنسبة الى هذا الامكان وهو عرض حال فيه واما بالنسبة الى
 الحادث ايضاً موضوع له ان كان الحادث عرضاً كالاستعدادات المتعاقبة
 الواردة على المواد وهيولى ومادة له ان كان جسماً وهيولى لمتعلقه ان

كان نفساو محل له على الاطلاق ان كان صورة وبعض المحققين سماه بالاضافة
الى الصورة مادة لكن الاظهر ان اطلاق المادة عليه باعتبار المتركب
لا باعتبار الصورة فقط ثم ذلك المحل لا بد ان يكون قد يما او منتهيا الى محل
قديم والا عاد الكلام فيه حتى يلزم التسلسل و المنتهى لا بد ان يكون
هيوولى فثبت قدم الهيوولى وهو قدم العالم ثم الهيوولى لا يمكن تحققها الا مع
صورة ومنها ما هي مقتضية لصورة معينة كما هي معينة في مواضعها فثبت
قدم تلك الصورة معها فثبت قدم الاجسام المركبة منها ثم الجسم مستلزم
لبعض الاعراض فثبت قدمها ايضا * هذا تقرير الحجة على الطريقة
الاولى * والاعتراض عليه من وجوه * الاول * اننا لانسلم ان الامكان
وجودى اى موجود فى الخارج وما ذكرتم في بيانه من الوجوه كلها
فاسدة اما اولافلانها منقوضة بالامتناع اذ لو صح شئ منها لزم ان يكون الامتناع
امرا وجوديا فيساق الكلام فيه بمثل ما سبق في الامكان حتى يلزم ان يكون
للممتنع كثر يك البارى متعاق قديم يكون امتناعه حالا فيه ولا شك في بطلانه
واما ثانيا فلان قواكم في الاول من الادلة على ان الامكان وجودى من
انه لو كان عدديا لم يتحقق الا باعتبار العقل ان اردتم به انه لو كان عدديا
لم يتصف به الممكن الا اذا اعتبر العقل اتصافه به فاللزامه ممنوعة فان الاشياء
تتصف بالامور الاعتبارية العددية في انفسها سواء اعتبرها متبروا ولا كما ان
اجتماع التقيضين متصف بالامتناع مع قطع النظر عن جميع الاعتبارات
بخلاف اتصافه بالامكان فانه لا يكون الا باعتبار العقل ولهذا يصدق الحكم

بالاول دون الثاني مع استوائهما في تحققهما في العقل وعدم تحققهما في الخارج
وهذا معنى ما يقال ان الشيء كذا في نفس الامر كما نبهناك عليه فيما سبق وان
اردتم به انه لو كان عدميا لم يوجد الا في العقل فاللازمة مسلمة لكن بطلان
الثاني ممنوع وما ذكرتم في بياانه فساد يظهر مما ذكرناه آنفا وايضا قولكم
في الثاني منها احد النقيضين اذا كان عدميا لم ان يكون الا خروجه وجوديا
باطل وقولكم واللازم ارتفاع النقيضين ان اردتم به ارتفاعهما عن الصدق
على شيء معين وهو الارتفاع المحال فلا نسلم اللازمة فان العمى والالامى
كلاهما عدميان مع انه لا يخلو شيء عن صدق احدهما عليه وان اردتم به ارتفاعهما
عن الوجود بان لا يكون شيء منهما وجودا فاللازمة مسلمة لكن لا بطلان
هنا فان قولنا الامكان ليس بوجوده الا لا امكان ليس بوجوده لا يتضح
فساد اصلا بخلاف قولنا هذا الشيء ليس بممكن هذا الشيء ليس بلا ممكن
فان بطلانه بدیهی سواء كان احدهما وجودا ولا وايضا قولكم في الثالث
منه الفرق بين قولنا مكانه لا ولا امكان له باطل لان معنى الاول ان
لا امكان الذي هو منصف به امر عدمي ومعنى الثاني انه ليس منتصفا
بالامكان والفرق بينهما بين الثاني انه لو سلم ان الحادث محتاج قبل
حدوثه الى متعلق فلم لا يجوز ان يكون ذلك المتعلق فاعله والتعلق بينه
وبين فاعله اقوى من التعلق بينه وبين ما جماعته منعقا لان فاعله يوجب
وجوده دون ذلك المتعلق فان قيل محل الحادث ما يقوم به الحادث عند
حدوثه فجاز قيام امكانه به قبل حدوثه واما الفاعل فلا يقوم به الحادث

حتى يجوز قيام امكانه به قلنا * هذا على تقدير تسليمه لايتقى في نفس * فان قيل *
لو كان المتعلق هو الفاعل لكان الامكان هو القدرة وقد ابطالناه * قلنا
لا نسلم ولم لا يجوز ان يكون صفة اخرى للفاعل * الثالث * المعارضة بان
الامكان صفة للممكن وصفة الشيء لا يجوز ان تكون قائما بغيره ولو كان بينهما 'ي'
تعاقب فرض فلا يجوز قيام امكان الممكن بغيره والازم ان لا يكون الممكن
ممكنا ولو روي هذه الاعتراضات ولزوم هذه الفسادات على هذا التقدير عدل
بعضهم في تقرير هذه الطريقة الى وجه آخر قال ان الامكان وان لم يكن
في نفسه موجودا خارجيا لكنه يتعلق بشيء غير الممكن فمن حيث تعلقه بذلك
الشيء يقتضى وجوده في الخارج قبل وجود الحادث * وتوضيح هذا
الكلام ان الامكان لا بد ان يكون بالقياس الى وجود والوجود على قسمين
وجود بالذات اى كون الشيء في نفسه كوجود البياض ووجود بالعرض
وهو كون الشيء شبيهاً بآخر وهذا اما ان يكون بتغير صفة الشيء الاول مع بقاء
حقيقته ككون الجسم ابيض وكون الهوى ذات صورة او جسم او بتغير ذاته
وحقيقته ككون الماء هواء فان هذه الاكوان وجودات للبياض والصورة
والجسم والهواء بالذات والجسم والهوى والماء بالعرض فامكانات وجودات
الامور الاربعة المذكورة او لا متعلقة قبل حدوثها بالامور الثلاثة المذكورة
آخر افيقتضى ان يكون حينئذ موجوداً في الخارج والالم يكن ان يحصل لها
اشياء اخر او تصير اشياء اخر هذا في الامكان بالقياس الى الوجود بالعرض
اما الامكان بالقياس الى الوجود بالذات فالممكن به اما ان يكون وجوده متعلقاً

بشيء اما موضوع كوجود الاعراض او مادة كوجود الصورة والجسم
والنفس او لا كالمجردات المطلقة والثاني لا يجوز ان يكون حادثا والالكان
له امكان قبل حدوثه لما مر ولا يجوز ان يكون قائما بنفسه ولا موضوع دون
آخر ولا بمادة دون اخرى اذ لا تماق له ولا اختصاص بشيء منها فمثل هذا
يكون اما ممتنع الوجود او قد يماو الاول ان كان حادثا فقبل حدوثه يمكن
ان يوجد في الموضوع او في المادة او مع المادة فيجب ان يكون حينئذ
ذلك الموضوع او المادة موجودا او الالم يكن وجوده فيه او معه فثبت
ان امكان الحادث على الاطلاق يقتضي ان يكون موجودا قبل حدوث
الحادث ثم ننقل الكلام الى ذلك الشيء انه حادث او قد يماو الاول باطل
فتعين الثاني فيازم قدم العالم والاعتراض على هذا التقرير من وجهين
• الاول • النقض وتقريره انه يلزم منه عدم جواز ان يحدث موضوع
مع عرض او بدن مع نفس لان هذا العرض او النفس قبل حدوثه يمكن
ان يوجد في ذلك الموضوع او مع ذلك البدن الى آخر المقدمات واللازم
باطل ضرورة وانفاقا • الثاني • الحل وهو ان الملازمين اعني قوله في
الاول والالم يكن ان يحصل لها اشياء اخرى الى آخره وفي الثاني والالم يكن
وجوده فيها او معها ممنوعان اذ يكفي في امكان وجود الحادث على الوجود
المذكورة امكان وجود تلك الاشياء التي وجوده متعلق بها قبل حدوثه
ووجودها حينئذ بالفعل ليس يلزم نعم ذلك الامكان متنف بشرط عدم
تلك الاشياء لكن بين تحقق الشيء بشرط عدم شيء وبين تحققه في وقت

عدم ذلك الشيء بغيره على ان في هذا التقرير تطويلا بلا طائل لانه
 اذا اعتبر في الوجود بالذات الوجود في الشيء او معه فقد اعتبر فيه الوجود
 بالعرض فلا حاجة الى ذكره على حدة والتطويل الذي وقع فيه وتقرير الثانية
 ان الممكن لا يتخلو اما ان يكون امكانه الذاتي كافيا في فيضان الوجود عليه
 من مؤثره القديم اولا فان كان الاول لازم قدمه لامتناع تخلف المعلوم
 عن علته الناعمة فثبت المطلوب وان كان الشيء فلا بد ان يتوقف وجوده
 على شرط فان كان ذلك الشرط قديا فكذلك وان كان حادثا يتوقف
 بالضرورة على شرط آخر حادث والالم يكن هو حادثا لما ذكر فيتوقف هذا
 الشرط الثاني على آخر حادث وهكذا الى غير النهاية فيكون كل حادث
 مشروطا بحوادث مترتبة غير متناهية فلا يتخلو اما ان يكون مجمعة في
 الوجود او متعاقبة والاول هو التسلسل المحل فنعين الثاني ولا بد ان يكون
 لها محل متعلق بذلك الحادث اذ لو لم يتعلق بمحل او تعلقت بمحل ليس له
 اختصاص بذلك الحادث لم يكن حدوثه لو اسقطها والى من حدوث غيره
 فثبت لكل حادث شروط متعاقبة غير متناهية متواردة على محل ولزم
 قدم هذا المحل والامتنع تعاقب الامور الغير المتناهية عليه وهذه الشروط
 محصلة لا يستعد اذا الحادث للوجود ومقربة له اليه ولم يوجد مباينها فان
 الحيوان حين ما كانت مادته بصورة النطفة ابعد من الوجود وموجود
 ابعد من إيجاد منه اذا كانت مادته بصورة المضة وهو المسمى بالامكان
 الاستعدادي وهو غير الامكان الذاتي لانه امر موجود من قبيل الكيف

دون الامكان الذي فاته اعتبار عقلي كما عرفت ولانه بالنسبة الى كل
 حادث متعدد بل غير متناه دون الذي فاته واحد ولانه غير لازم لماهية
 الممكن دون الذي فاته لازم له لمتنع الانفكاك عنها ولانه حال في مادة
 الحادث لافيه دون الذي فاته لا يتفاوت اصلا فثبت بهذا التقرير قدم
 الممكنات الموجودة اماندا وانها اربوواد هافثت به قدم العالم وهو المطلوب
 والاعتراض عليه * انه مبنى على امور مثل ككون الموجد تعالى موجبا
 لا يختار او جواز ككون مادة الممكن قديمة وجواز تسلسل الامور المتعاقبة
 الى غير النهاية وقد كشفنا عنها الغطاء فيما سبق بالامر يد عليه فلا حاجة
 الى الاعادة والذي نذكره ههنا ان تلك الامور المتعاقبة على تقدير
 تسليم جوازها وازومها من اين نلزم احتياجها الى المحل ولم لا يجوز ان يكون
 امور اقضية بانفسها مناسبة للعادث بحسب ذواتها على مراتب متفاوتة وما
 ذكر من انها مقربة لالة الفاعلية الى مفعولها ولا يتصور قربها من الوجود
 على مراتب متفاوتة غير متناهية حال كونه معدوما الا اذا كان هناك
 امر يتعلق بوجوده به بان يوجد فيه او معه وتوارد عليه حالات غير متناهية
 مهيئة لوجوده ولولا ذلك الامر الذي يتعلق بوجود ذلك الحادث لم يتصور كون
 تلك السلسلة مقربة الى ذلك الحادث المخصوص دون غيره مجرد ادعاء غير
 مسموع فان ذلك يتصور بما صورناه وما قيل في بيان ذلك من ان القرب
 بالحقيقة صفة المحل فانه هو الذي يقرب من وجود ذلك الحال فيه على تلك
 المراتب ممنوع فانه لا معنى للقرب والبعد هناك الا كثرة الوسائط وغلظتها

او طول الزمان المتخلل وقصره وكلا المعنيين بالنسبة الى تلك الامور مع
الحادث ظاهر فان بين بعضها وبين الحادث وسائط كثيرة وبين بعضها
وبينه وسائط قليلة وكذا الزمان بين بعضها وبينه طويل وبين بعضها وبينه
قصير واما بالنسبة الى المادة التي يوجد فيها او معها الحادث فلا تحقق لشي
من هذين المعنيين الا باعتبار تلك الامور بان يقال هي حال كونها مع هذا
الاستعداد اذ ابعد من الحادث منها حال كونها مع ذلك الاستعداد باحد
المعنيين فوضح ان تلك الامور اقرب بان يكون القرب والبعد صفة لها
بالحقيقة من المحل المذكور ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون محلها الفاعل * فان
قلت * مناسبة المادة لما تقوم بها اقوى من مناسبة الفاعل لاثره الغير القائم به
* قلت * قد عرفت اندفاعه في الاعتراض على الطريقة الاولى * واعلم * ان الامام
الرازي اورد دليلا على كل ما كان مفترقا في وجوده الى المؤثر فانه يجب
ان يكون محدثا وقال هذا ابرهان عظيم ونكتة جليلة قوية في بيان امتداد
الاثار الى المؤثر لا يحصل الاحال الحدوث فيصلح ان يعارض به ادلتهم على
قدم العالم اذ لا نزاع في انه اثر المؤثر * تقرير الدليل * على ما ذكره الامام
انا اذا اسندنا الباقي حال بقائه الى المؤثر فهذا الاثر اما ان يصدق عليه انه
كان حاصلا قبل ذلك او يصدق عليه انه ما كان حاصلا قبل ذلك فان
كان الاول لزم ان يقال المؤثر حصل في هذا الوقت شيئا كان حاصلا قبل
ذلك وهذا غير معقول وان كان الثاني فهذا الاثر يكون حادثا لا باقيا فيكون
المفترقا الى المؤثر هو الحادث لا الباقي * تقرير الآخر * فيه زيادة تفصيل يخرج

وهو ان الافتقار الى المؤثر اما ان يحصل حال وجود الاثر او حال عدمه
فان حصل حال الوجود فاما ان يحصل حال الحدوث او حال البقاء
لا جائز ان يحصل حال البقاء والائزم ان يكون الشيء حال بقائه مفتقرا الى
موجد يوجده ومكون يكونه وذلك محال لان ايجاد الموجود وتحصيل
الحاصل محال في بداهة العقول فلم يبق الا ان يكون افتقارا لاثر الى المؤثر اما
حال عدمه او حال الحدوث وعلى التقديرين يلزم ان يكون كل موجود
مفتقرا الى المؤثر حادثا * وذكرنا في الجواب عنه * ان التأثير في الباقي وان
كان قد يماهوان دوامه بدوام المؤثر فلا يكون تحصيل الحاصل ولا في امر
متجدد لا تعلق له بالباقي من حيث هو باق قلوا فلا يكون هذا الدليل تاما فضلا
عن ان يكون قويا * ونحن نقول * هذا الجواب لا يشفي عيلا لان ذلك المؤثر
اما ان يعطيه اصل الوجود اى يجعله متصفا به كما انه يفيد دوامه اولا فان كان
الاول فليتبين انه في اية حالة يعطى التقديم اصل الوجود واعطاه البتة
يتنضى حالة لم يتحقق الوجود قبلها والا كان تحصيل الحاصل ولا يتصور التقديم
هذه الحالة وان كان الثاني لم يكن المؤثر مؤثرا لان المؤثر اما القاعل او العلة
المستقلة واياها كان لازم ان يكون معطيا لاصل الوجود ومحض لانه وقد صرح
بهذا بعض هؤلاء المجيبين في مواضع من كلامه كيف وانه قول بان الممكن
التقديم لا يفتقر في اصل وجوده الى مؤثر واذ لم يفتقر في اصل وجوده
الى مؤثر فمن اين لزم افتقاره في دوام ذلك الوجود الى المؤثر * نعم مرد
على الامام الرازي بانك قائل بان علة الافتقار الى المؤثر هو الامكان

وبالصفات القدسية لله تعالى ولا شك ان الصفات ليست واجبة لذاته فتكون
ممكنة فلزم افتقارها الى المؤثر واستفادة وجوداتها منه فلزم تأثير المؤثر
في القديم لكن هذا الالزام لا يفيد الحكم هنا لاننا الآن بصدد المنازعة
منهم في اقتدارهم على اثبات مطالبهم بالبراهين فلا سبيل لهم الى ايرادها
واتمام بحيث لا يبقى مجال توجه منع وقد ج فيها ولا ينفعهم الكلام لا قناعي
والالزامي مع ان جمهور الملمين وان قالوا بشبوت الصفات القدسية لكن
علة الافتقار الى المؤثر عندهم هي الحدوث لا الامكان فقط ومسند عام
حدوث كل ممكن وبراهينهم ناهضة عليه فقط فلا الزام عليهم وانما شبعنا
الكلام في هذا البحث واستبنا ذيلة لان ما ذكر من مقدمات دلائلهم
اصول لمقائدهم واساس اقوالهم وامهات المباني وعقائدهم دائرة عليه
في كثير من مباحثهم فاردنا ان نطلع القطن الناظر في هذا الكتاب نظرا لانصاف
على مواضع الخلل ومواقع الزلل في اصولهم التي هي ملاك طريقتهن ومدار
عقيدتهن ليعرف ان كلام الملمين من جهة المبسطة والمناظرة اقوى من
كلامهم فكيف وهو متصور بالبيئة القطعية والحجة اليقينية وهي اقوال
الانبياء المقطوع بجهتها بشهادة المعجزات البهية والآيات السنية التي لا ينق
معها شبهة لمن له ذكاء في السجينة وحقاء في الرواية فابوازن الطالب
للحق بين كلامي الفريقين بميزان النظر ثم اذا تبين له قدر كل منهما فليطالب
مخصوص الملمين بمؤيد مثل مؤيدهم ومستند قريب من مستندهم واني لهم
هذا والله المؤيد والمستند

المبحث الثاني

(أبدية العالم اعلم) ان النزاع بين الفريقين في ابدية العالم ليس مثل النزاع في
ازليته فان القولين في ابديته متناقضان فان الفلاسفة يقولون بلزوم ابديته
والمليون بعدم لزومها الا بلزوم عدمها بل هم يجوزون ابديته ويقول جمهورهم
بوقوعها ايضا الظواهر النصوص وبعضهم توقف فيه واول تلك الظواهر
واما القولان في ازليته فاحص من النقيضين اذ الفلاسفة قائلون بلزومها
والمليون بامتناعها وقال بعض العلماء * الكرامية وان قالوا بحدوث الاجسام
قائلون بانها ابدية تمتنع فتاوها وهذا بظاهرها مناف لما ذكره حجة الاسلام
من ان الكرامية يقولون ان الله تعالى يحدث في ذاته صفة الابد فيصيرها
الموجود موجودا او يحدث في ذاته صفة الاعدام فيصيرها المعدوم معدوما
الا ان يقال انهم اختلفوا في هذه المسئلة فرقتين فكل من المتقولين قول فرقة
منهم * ثم حجتهم الثانية والثالثة لا ثبات قدم العالم لومتالد لتاعلى ابديته اما
الثانية فان يقال الزمان ابدى ويلزم منه ابدية العالم اما حقيقة المزوم فلان
الزمان لو فنى لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا يجمع فيها البعد القبل الى
آخر ما ذكر هناك وايضا لو فنى العالم اما ان يفنى معه صانعه وهو باطل
بالا اتفاق واما ان يبقى بعده اما بقدر متناه او غير متناه الى آخر المقدمات
واما الثالثة فان يقال لو فنى العالم لزم ترك الجود من الجواد المطلق ازمنة
غير متناهية وهو لا يابق بشانه * وفي هذا نظره لانه لا يلزم من فناء العالم
ترك الجود الا اذا لم يوجد بدله ما هو بمنزلة ولا يلزم من فناءه ذلك فان

قلت • لو اوجد بدله لم يفن العالم لانه ايضا عالم اذ العالم كل ماسوى له تعالى
كما ذكر • والمراد بفناء العالم الذى يحكم بامتناعه فناؤه بالكلية والافلازاع
في جواز فناء بعضه بل في وقوعه على الدوام والاستمرار • قلت • مدعاهم
ان هذا العالم المتحقق لا يجوز فناؤه بالكلية وحينئذ يرد ما ذكر • وكذا الحجة
الرابعة ايضا جارية هنا لكن اذا كان بناء الاستدلال على الامكان الذاتى
واما اذا كان بناؤه على الامكان الاستعدادى فلاذ لا تعلق له بيقين عالم
وامتناع فئاته • واما الحجة الاولى فلا جريان لها هنا الا اذا اقررت عامرا
ما قررناها به وانما اخترنا هذا التقرير لكونه ابلغ تقرير انتهى الاحكام وجوب
الاعتراض على الحجج المذكورة قد علمت فلا حاجة الى الاعادة وانما ذكر
لم ما هو مختص بهذا المطلوب وهو ثلاثة اوجه • الاول • ما نقل عن
جالينوس انه قال لو كانت الشمس مثلاً تقبل الانعكاس لظهر فيها ذبول في المدد
المديدة والارض التى بها تعرف مقدار الاجرام العلوية تدل على ان
مقدارها منذ آلاف سنين فلما تدل في هذه الاماد الطويلة دل على
انها لا تنفسد • والاعتراض عليه • ان مطلوبه بهذا الدليل ان كان امتناع فساد
الشمس كما هو زعم اخوانه والمتنازع فيه يدل عليه مقدم شرطية فهو
على تقدم برقمه لا يدل الا على عدم وقوع الفساد لا على امتناعه اذ لا شبهة
في ان الرصد لا يدل الا على وقوعه اولاً ووقوعه لا على وجوبه او امتناعه
ولهذا قال دل على انها لا تنفسد ولم يقل لا تقبل الفساد وان كان عدم وقوع
فسادها قد ليله لا يتم لان حاصله قياس شرطى استثنائى من متصلة واستثناء

تقيض ثالها هكذا ان كانت الشمس مما يفسد لذ بلت لكنهم تذبذب وفي مثله
 شرط الاتاج ان يكون مقدم المتصلة مستلزما لثالها فهذا المقدم غير صحيح
 اي غير صالح لان يكون مقدا فساد الشيء لا يكون الا بطريق الذبول
 او ان الشمس مما يفسد بطريق الذبول فلا نسلم انه يلزم ان يقع له
 ذبول الى الآن فان الشمس الفاسد بطريق الذبول ليس يلزم ان يظهر
 له ذبول من اول وجوده بل كثيرا ما يكون له التومدة مديدة
 ثم يتبدى فيه الذبول فلعل الشمس تبقى بعد زماننا مدافا اقرب فسادها
 شرعت في الذبول ولو سلم فلعله وقع لها ذبول لكن لبعدها عنا وقلة
 ذلك الذبول لا يظهر لنا فانهم قالوا اعظم جرم الشمس مثل عظم كرة الارض
 اكثر من مائة و سنين مرة مع كبر كرة الارض في نفسها ولا نراها الا صغيرة
 القدر فلو انتقص من اطرافها مقدار اصبع مثلا كيف يظهر لنا ودلالة الارصاد
 ليست على سبيل التحقق بل على وجه التقريب . فان قال قائل . نحن لانستدل
 على عدم ذبولها بالارصاد بل بان الذبول يستلزم احد امرين متمعين على
 الفلكيات اما الحركة المستقيمة او الحلاء . وذلك لان الذبول لا يكون الا
 بانتقاص جزء من الجسم فان كان ذلك الانتقاص بانفصال ذلك الجزء
 عن الاجزاء الاخر وانتقاله الى جزء آخر رفع انتقال شيء الى حيزه يلزم الحركة
 المستقيمة للتقابين وبدون هذا الانتقال يلزم الحلاء . وهو محال مطلقا . قلنا .
 لان سلم امتناع شيء منها لامطلقا ولا في الفلكيات وادلتها مربعة كما بين في موضعه
 الوجه الثاني . انهم قالوا العالم لا يتعدم لانه لا يعقل سبب معدوم له واما الانعدام

بعد الوجود فلا بد ان يكون الاعدام من سبب وذلك لان سببه لا يجوز ان
لا يستند الى قديم والاتسلسلت الاسباب واذ استند الى قديم فلا يجوز ان
يكون موجبا بالذات لهذا العدم والاستحال الوجود وقد فرض موجودا
فلا بد ان يكون السبب ارادة القديم وهذا ايضا محال لان الارادة ان حدثت
فقد تغير القديم وهو محال والاف يكون القديم وارادته على نعمت واحد
والمراد تغير من العدم الى الوجود ثم من الوجود الى العدم وهو ايضا محال
للزوم تخلف المعلول عن علته الثامة وما ذكرناه من استحالة وجود حادث
بارادة قديمة تدل على استحالة العدم مع ان ههنا اشكالا آخر اقوى من
ذلك وهو ان المراد اثر الفاعل لا محالة واكل درجات اثر الفاعل ان يكون له
وجود وعدم العالم ليس له وجود حتى يقال انه اثر الفاعل سواء كان موجبا
بالذات او مختارا والجواب عن الاشكال الاول قد علم مما بينا سابقا من
امكان صدور الحادث عن المختار القديم فلا افتقار الى التكرار وعن الاشكال
الآخر الاقوى ان القول بامتناع كون العدم سببا للحادث منه اثر الفاعل
باطل فانهم قائلون بان احد طر في الممكن اعني وجوده وعدمه لا يمكن وقوعه
الا لسبب خارج عن ذات الممكن ويدعون فيه الضرورة فعدم الممكن سواء
كان عدما اصليا او طارئا يكون مسببا عن شيء ولا نفى بالاثرا الا هذا
❖ فان قالوا ❖ السبب اعم من الفاعل فلا يلزم من الاحتياج الى سبب ما
الاحتياج الى الفاعل ❖ فانا قائلون ❖ بطرد الاعدام على الجواهر العنصرية
واعراضها لكن لا بطريق الصدور عن فاعل بل بسبب انتفاء شرائط

وجودها فاذا اتنى شرط وجود شيء اتنى الوجود عنه بالضرورة فطرو
العدم لهذا التأثير فاعل فيه . وبيان هذا ان من الاعراض اعراضا غير
قارة لا تقبل ذواتها البقاء بل مقتضى ذواتها العدم عقيب الوجود كالحركة
مثلا بسبب اعدامها الطارية على ذواتها لا شيء آخر وقد تكون جملة منها
كدورات معينة شرطا لوجود شيء وبقائه فاذا انتهت تلك الجملة بمقتضى
ذاتها اتنى ذلك الشيء بالضرورة ولا يتأق مثل هذا في فناء العالم لان
تلك الاعراض لا بد لها من محل تقوم به فهو شرط وجودها فلو كان
وجوده مشروطا بشيء منها لزم الدوام والتسلسل قلنا اذا كان وجود
شيء وعدمه بالنظر الى ذاته على السواء فلا يمكن وقوع شيء منها الا اذا رجعه
الى حد الوجود شيء من خارج لا فرق في هذا بين طرقي الوجود والعدم
وهذا معنى تأثير المؤثر فيه وكونه اثره سواء كان ذلك الشيء موجبا
لذاته لذلك الرجحان او باختباره فان جعل الشخص بصيرا كما انه يصلح
ان يكون من شيء بوجبه كذلك جعله اعشى بعينه بغيره بصيرا يصلح ايضا
ان يكون من شيء بوجبه لا اباه للعقل عن الثاني كما لا اباه له عن الاول
ومعنى الفاعل على ما يقولون ما يكون الشيء منه واذا انتم اعترفتم بوقوع
العدم وتعلقه بسبب هو عدم شرط الوجود فلم لا يجوز تعلق ذلك
الوقوع بشيء هو منه ولم اقتضى الثاني ان يكون الواقع موجودا دون
الاول لا بد له من بيان واذا انتم قائم على الاحتياج الى المرجح في مجرد
الامكان لزمكم كون العدم الازلي للممكن ايضا اثر للمؤثر وان ايتم اطلاق

الاثر والمؤثر والفاعل الا اذا كان المسبب موجودا فلا نزاع اذ ليس
 الغرض تصحيح الالفاظ والاسامي بل توضيح الحقائق والمعاني ولو سلم
 ان العدم لا يصلح ان يكون اثرا للفاعل فليكن فناء العالم ايضا يزوال
 شرط بقائه كما قلتم في فناء الاشياء ولزوم الدور او التسلسل ممنوع وانما يلزم ذلك
 لو كان وجود كل من المحل وتلك الاعراض شرطا لوجود الاخر او بقاؤه
 لبقائه وهذا غير لازم اذ يجوز ان يكون وجود المحل شرطا لوجود كل واحد
 من تلك الجملة لابقائه اذ لا يتصور له البقاء ويكون وجود واحد منها آياما
 كان شرطا لبقاء المحل لا لاصل وجوده فما يوجد واحد منها يبقى المحل لتحقيق
 شرطه فيبقى العالم فاذا انتهت الجملة فني العالم لانتهاء شرط بقائه ففني العالم
 الوجه الثالث ان يثبت قدم العالم بدليل لا يثبت بامتناع فناءه كالحجة
 الاولى وكطريقة الامكان الاستعدادي على ما مر ثم يقال اذ اثبت قدمه
 امتنع عدمه املا للملازمة فلان القديم ان كان واجبا فلا خفاء في امتناع عدمه
 وان كان ممكنا وجب انتهائه الى فاعل واجب الوجود لذاته دفعا للتسلسل
 ولا يجوز ان يكون فاعله مختارا للمار من امتناع استناد القديم الى الفاعل المختار
 فيكون موجبا بالذات فان كان ايجابه له بلا شرط لم يمتنع عدمه لعدم الواجب
 وهو ظاهر لزوم ما وبطلانا وان كان بشرط فلا بد ان يكون ذلك الشرط
 قد بالظهور امتناع توقف القديم على الحادث فنقل الكلام الى هذا
 الشرط ان كان صدوره عن الواجب بشرط او لا بشرط حتى ينتهي
 الى شرط لا يكون فيه وبين الواجب واسطة فيكون عدمه مستلزما

لعدم الواجب ولا شك في استحالة هذا الا لازم فلزومه محال فلزوم هذا
اللزوم وهو انتفاء القديم المفروض او لاحمال وهو المطلوب والجواب عنه
بعد تسليم امتناع كون القديم اثر المختار على ما ينشأ سابقا من وجوه فساد
الحجج على قدم العالم فهذا الاستدلال بناؤه على الفاسد فهو فاسد

المبحث الثالث

(بيان ان قولنا الله تعالى فاعل العالم وصانعه هل هو بطريق الحقيقة ام لا) العقلاء
ما خلا الدهرية مطبقون على القول بان للعالم فاعلا وصانعا وان العالم
مفعوله ومصنوعه لكن المليون يريدون باللفظين معناهما الحقيقي القوي
اذ معنى الفعل والصنع وما اثر صبغ الافعال المتقدمة موضوعا في اللغة
لايجاد شيء بالقصد والارادة وموجد العالم عندهم مراد مختار فيلزم
ان يكون المفعول والمصنوع حادثا اذ القديم لا يتصور تعلق الارادة به
كأمر واما الفلاس فيطلقون هذه الالفاظ لا بالحقيقة لانهم لا يشئون
لموجده ارادة واختيارا بل يزعمون ان صدور العالم عنه بطريق
الوجوب بحيث يمتنع عقلا عدم صدوره عنه ويعملونه بمنزلة الجمادات
التي تحدث عنها الآثار لا بقصد واختيار كالسحونة عن النار والارطوبة
عن الماء فهم ما قدروا الله حق قدره فيطلقون الفاعل والصانع على
غير المريد والمفعول والمصنوع على غير المراد وان كان قديما وهذا اما خطاه
او مجاز بطريق الاستعارة مبنى على تشبيه العلة بالفاعل والمطلوب بالمفعول
في ترتب الثاني فيهما على الاول ثم اطلاق لفظ المشبه به على المشبه اعني

اطلاق الفاعل والصانع على العلة واطلاق المفعول والمصنوع على المعلول
 • فاقب قيل • ما ذكرتم من اختصاص الفعل بما يكون بالارادة غير صحيح
 والا لزم ان يكون قولنا فعل بالطبع لنا قضا بمنزلة قولنا فعل بالاختيار
 لا بالاختيار ويكون قولنا فعل بالاختيار تكرارا بمنزلة قولنا فعل بالاختيار
 بالاختيار واللازم ان باطلان فكذلك امزومهما فهم وجنس يشمل ماهو بالارادة وماهو
 بالطبع • قلناه لزوم التناقض في الاول انما هو اذا كان لفظ فعل مستعملا
 بطريق الحقيقة وهناك ليس كذلك بل هو مستعمل في جزء معناه اعني
 مطلق اليجاد اعم من ان يكون بالاختيار اولو المجاز في الكلام باب واسع
 وهذا كما يقال الحجر يريد الحركة الى السفلى ويطلب الوقوع في المركز
 قال الله تعالى فوجد فيها جدارا يريد ان ينقض • والارادة والمطلب
 لا يتصوران الا معن له العلم وبطلان التكرار في الثاني انما يكون اذا كان
 المراد به التأسيس اعني افادة المعنى اما اذا كان المراد به تقرير المعنى المقاد
 لغرض من الاغراض فليس فيه فساد بل هو موجب لحسن الكلام
 • فان قيل • استعمال لفظ الفعل وضيغ الافعال المتعدية فيما ليس بالارادة
 شائع في كلام العرب واهل العرف قال الشاعر •

وعينان قال الله كونا فكاكتنا • فعولان بالا بد ان ما يفعل الجمر

وجاء في كلامهم ثوقوا اول البرد و آخره فانه يفعل بابد انكم ما يفعل
 باشجاركم وقيل اغتصموا برذ الربيع فانه يفعل بابد انكم ما يفعل باشجاركم
 ويقال النار تحرق والسيف يقطع والخيل يشبع والماء يروي ومثل هذا

كثير في العرف والاصل في الاطلاق الحقيقة تحمل هذا كله على المجاز
 بلاد ليل غير مقبول قلنا نعم لو كان بغير دليل وهنا الدلائل متحققة مثل
 نصرح ائمة العربية بان اسناد القطع الى السكين والقتل الى السيف والارواء
 الى الماء وامثال ذلك من قبيل الاسناد المجازي اى الاسناد الى غير المتعامل
 ومثل اطباق جميع العقلاء على ان الامور المذكورة الآت للافعال المذكورة
 مع اتفاقهم على الفرق بين آلة الفعل وفاعله ومثل صحة نفي الفعل عن هذه
 الامور مثل ما فعل القطع السكين بل فعله الشخص المستعمل للسكين
 وكذا في غيره وهو امام استدلال به على ان الفعل عام في الارادى وغيره
 من ان اهل اللغة فسروا الفعل باحداث شئ فقط ففساده بين لان
 الاحداث ايضا ما هو مختص عندهم بالارادى فان قيل نعم نحن وان
 لم نخصص الفعل بما يكون بالارادة فلا نعمه ايضا بحيث يشمل صفة الآلات
 والشروط فان معنى الفعل التأثير والشروط ليس لها تأثير في الشروط
 قلنا ان اردتم بالتأثير ايجاد الاثر بالاختيار فرجاً بالوافق وان اردتم به
 معنى آخر يوجد في بعض ما يحتاج اليه الشئ دون بعض حتى تسموا الاول
 فاعلا والثاني آلة او شرطاً او اى شئ شئتم فهذا المعنى غير بين فينبو حتى
 تكلم فيه فاننا لانجد فرقا بين حصول السخوة في جرم النار وبين حصولها
 في الماء المجاور لها بسببها وانتم تعملون النار فاعلة للاولى والثانية والفرق
 بان الاولى لا يمكن انفكاكها عنها دون الثانية غير مجد اذا نتم لا تشترطون في التفاعل
 استلزامه بانفراذه للفعل وتجاوزون استلزام بعض الشروط له فان قيل نعم ايضا

لا نفرق بينها ولا نقول ان النار فاعلة لسخونها لا بطريق المساهلة بل نقول فاعل
كل الحوادث العنصرية هو المبدأ الفياض . قلنا . فننقل نحن الى مطالبكم
بالفرق بين المبدأ الفياض على زعمكم وبين النار وانه لم قلتم ان الاول
هو الفاعل دون الثانية مع قربها واستلزامها لسخونها دون المبدأ . وتوقف
السخونة عليها اظهر من توقفها على المبدأ . فان قيل . الفرق ان للمبدأ
شعورا بالسخونة دون النار . قلنا . فيلزم ان يكون الانسان فاعلا لصحته ومرضه
وطوله وقصره وامثال ذلك فانها محتاجة اليه وله شعور بها والافا الفرق
بينه وبين المبدأ أو ما قال صاحب المحاكمات ان معنى التأثير واستتباع
المؤثر له وتعلقه به بحيث لو انعدم المؤثر انعدم ويستحيل وجوده بدون
وجود المؤثر لا يغني من الحق شيئا لان هذا التعلق متحقق في جميع العلل الامة
كانت او ناقصة فاعلية كانت او غيرها بل في الشروط والالات ايضا فان
كان عطف تعلقه على استتباع عطف تفسير فقد بان الفساد والافان كان
المراد بالاستتباع الاقتضاء التام الموجب لترب الاثر عليه فهذا غير
مشروط في الفاعل كما ذكرنا آنفا وان كان غير ذلك فلا يعدم في النار
بالنسبة الى سخونة الماء . فان قيل . انهم يشبّهون الارادة لله تعالى حيث
نقل عنهم انهم يقولون الله تعالى فاعل مختار بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ
لم يفعل وحديث الشرطية لا يقتضي وجود مقدمها ولا عدمه فعدم الشرطية
الاولى بالنسبة الى وجود العالم دائم الوقوع ومقدم الشرطية الثانية دائم
اللا وقوع فيكون الله تعالى فاعل العالم على الحقيقة ولا يطلقون عليه ايضا

اسم الصانع مع ان الصانع من له الارادة بالاتفاق . قلنا . هذا المنقول
عنهم كلام لا لتحقيق له لان الواقع بالارادة والاختيار ما يصح وجوده
وعدمه بالنظر الى ذات الفاعل فان اريد بدوام وقوع مقدم الشرطية
الاولى وعدم وقوع مقدم الثانية دواهما مع صحة وقوع نقيضها فهذا
مخالف لما هم مصرحون به من كونه تعالى موجبا لذات العلم بحيث لا يصح عدم
وقوعه منه وان اريد دواهما مع امتناع نقيضها فليس هناك حقيقة
الارادة والاختيار بل مجرد اللفظ وايضا متعلق الارادة يجب ان يكون
حادثا للعالم عندهم قديم فليس هذا المنقول عنهم الاتمويها وتليسا واطلاقهم
الصانع عليه تعالى ليس الا بطريق المجتزئ اسناد الخلق والصنع وامثالهما
الى الله تعالى على زعمهم ايضا مجازي من قبيل اسناد الفعل الى سببه
اذ هو تعالى عندهم ليس فاعلا للعالم كله لا باختبار ولا بتغير اختيار بل لجزء
واحد منه واما بالنسبة الى سائر اجزائه الغير المتناهية فهو سبب بعيد لا يصل
اليها اثره فانظر كيف يعز لون مالك الملوكة عن التصرف في ملكه وملكوته
تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا ولا يتبين هذا الا بذكر ما زعموا في
كيفية وجود العالم وهو انه صدر عن المبدأ الاول الواجب الوجود بذاته
عقل اي ممكن غير متميز ولا حال فيه مستغن في فاعليته عن الآلات الجسمانية
ثم صدر عن هذا العقل ثان ونفس ناطقة اي ممكن غير متميز ولا حال
فيه محتاج في فاعليته الى الآلة الجسمانية وجسم يتصرف فيه تلك النفس
وهو جرم الفلك التاسع اعني الفلك الاعلى فصدر من هذا العقل عقل

ثالث ونفس ثانية وجسم آخر وهو جرم الفلك الثامن وهو فلك الثوابت
 وصد ر من هذا العقل عقل رابع ونفس ثالثة وجسم آخر وهو جرم الفلك
 السابع وهو فلك ادنى السيارات اعنى فلك الزحل وهكذا حتى انتهى الامر
 الى عقل تاسع فصد ر منه عقل عاشر ونفس تاسعة وجسم هو جرم الفلك
 الاول وهو فلك اسفل السيارات اعنى فلك القمر ويسمى هذا العقل العقل الفعال
 والمبدء الفياض لتحريكها الارادة لجرم هذا الفلك الى غير النهاية لقصا
 صور العناصر ونفوسها وبعض اعراضها علمها منه بواسطة استعدادات
 تحصل لها بسبب الحركات الفلكية وما يتبعها من الاوضاع المخصوصة ومبنى
 ذلك زعمهم ان المبدأ الاول واحد من جميع الجهات والواحد لا يجوز
 ان يصد ر عنه المتعدد الا بتعدد جهات من اجزاء وصفات ولو اعتبارية
 او آلات او قوا بل فلا يصد ر عن المبدأ الاول الامملول واحد وهو العقل
 الاول وانه عاقل مبدئه ونفسه وممكن وجوده فله اعتبارات وجهات
 ثلاث بعضها اشرف من بعض والالقي ان يصد ر من الاشرف الاشرف
 فصد ر عنه بجهة تعقله مبدؤه عقل ثان وبجهة تعقله نفسه نفس وبجهة امكانه
 جسم وهكذا العقول والنفوس والاجسام الاخر المذكورة * واعلم ان
 كلامهم في هذا المقام مضطرب وهكذا يكون كل ما ليس مستند الى اصل
 موثوق به فتارة يعملون العقل الاول ذاجم استلثلاث لكن بعضهم يشتون
 الجهات الثلاث بما ذكرناه وبعضهم يقولون هي وجوده ووجوب وجوده
 وامكانه ويسندون صد ر العقل والنفس وجرم الفلك اليها على الترتيب

وتارة يحملون العقل الاول ذاجهة والصادر عنه اثنين لكن منهم من
يقول الجہتان وجوده وامكانه فمن جهة وجوده صدر عنه عقل ومن
جهة امكانه فلك ومنهم من يقول هما تنقله وجوده وتنقله امكانه والصادر
كما ذكرنا وهكذا كل المقول الا العقل العاشر وتارة يجعلونه ذاجهات
اربع امكانه ووجوده ووجوبه بالغير وتنقله لذلك الغير ولا ينبغي على الناظر
خطبهم في كل ذلك ثم انهم لم يذكرنا في بيان ان المبدأ الاول واحد
من جمع الجهات بالمعنى الذى ذكرناه شيئاً يعنى به وما استدلو ا على ان ليس
لله تعالى صفات زائدة على ذاته مع عدم تمامه كما ستقف عليه لا يمتلى الوحدة
بهذا المعنى واما قول الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فاستدلوا عليه بوجوه
نذكر هنا ما هو عمدتها ليتبين لك انهم على اى شئ يبنون مثل هذا المطلوب
الجليل وذلك وجهان الاول انه لو صدر من الواحد الحقيقي شئ كان
مصدر الكل منها ومصدر ربه لهذا غير مصدر ربه لذلك وانه يعقل كل
منها بدون تعقل الآخر فلزم التعدد في الواحد الحقيقي هذا خلف مع
ان المصدرين ان كان كل منهما عين ذاته لزم ان يكون له حقيقتان
مغايرتان وان يكون الواحد اثنين وهما محالان وان كان كل منهما داخل
فيه لزم التركيب فلا يكون واحداً من جميع الجهات وان كانت كل منهما
خارجة عنه لزم ان يكون مصدر الكل من المصدرين فنقل الكلام الى مصدرين
المصدرين حتى يلزم احد المعالين للمذكورين الذين هما تالبا الشرطين
او التسلسل وان كانت احداهما عيناً فلا اخرى ان كانت داخلية لزم التركيب

وان كانت خارجة لزم احد الامور الثلاثة وان كانت احدها داخلية
والاخرى خارجة لزم التركيب مع احد المحالين الآخرين واما اذا كان الصادر
واحد فمصدريته عين الفاعل فلا يلزم شيء من الحالات • والاعتراض
عليه • ان المصدريّة امر اضافي اعتباري لا تحقق لما في الخارج فلا يتنافى
تعدد هذه الوحدة الحقيقية وحينئذ نختار انها خارجتان وليس لهما
صدور من فاعل ومصدريّة حتى ننقل الكلام الى مصدريتهما فلا يلزم
شيء من الحالات • فان قيل • الخلف لازم لان المصدريّة ولو كانت امرا
اعتباريا يتنافى الوحدة الحقيقية المفسرة بعدم تعدد الجهات ولو اعتبارية
كما ذكر • قلنا • المتنافي لتلك الوحدة تعدد الصفات الاعتبارية الغير
الاضافية ولا السلبية وهي المرادة بالا اعتباريات المنفية في تفسير الوحدة
والالا وجود واحد حقيقي اصلا اذ المبدأ والاول متصف بتقدمه بالذات
على العالم ومعينه بالزمان له عند هم • بتقدمه عليه مطلقا عند نوا التقدم والمعية
وصفان اضفيان اعتباريان وكذا هو منصف بانه ليس يتجسم ولا جوهر ولا
عرض الى غير ذلك • فان قيل • الاضافات والالوب لا تعرض للواحد
الحقيقي اذ هي امور عقلية لا تحقق لما لا في العقل ولا يمكن تعقلها الا بعد تعقل
مضاف ومضاف اليه • مطلوب ومسلوب عنه • لا يمكن في تعقلها تعقل احد
المضافين وتعقل المسلوب عنه فلا يكون الواحد الحقيقي من حيث هو واحد
حقيقي مضافا الى اشياء او مسلوبا عنه اشياء بل باعتبار استو جهات متعددة
بخلاف المصدريّة فانه ليس المراد منها مظاهرها الظاهري الاضافي حتى يتمتع

حصروها للواحد الحقيقي بل كونه بحيث يصح ان تعرض له هذه الاضافة
 ولا شك ان هذه الحيشية حاصله له في ذاته قبل ان يتعقله عاقل فضلا عن
 ان يتعقل معه شيئا آخر . قلنا . الاضافات والسلوب ايضا حاصله له بحسب
 ذاته سواء تعقله عاقل او لا والالم يصدق حكم العقل عليه بتلك الاضافات
 والسلوب للزوم ارتفاع التقبضين عنه ولا شك في بطلانه ولو سلم فليكن
 المراد من الاضافات والسلوب ايضا كونه بحيث يصح ان تعرض له هذه
 الاضافات والسلوب كما ذكرتم في المصدرية . فان قيل . لا يصح هذا في
 الاضافات والسلوب لانه يلزم منه انصاف المبدء بصفات حقيقية وهو باطل
 عندنا . قلنا . لا شبهة لما قلناه في حد ذاته مع قطع النظر عن تعقل عاقل
 بحيث يصح ان يحكم عليه بهذه الاضافات والسلوب فان لزم منه انصافه
 بالصفات الحقيقية فهذا يرهان على بطلان ما عندكم . فان قيل . يجب ان يكون
 للفاعل مع اثره قبل ايجاد له خصوصية ليست له مع غيره . والالم يكن
 ايجاد له اولي من ايجاد غيره وهو ظاهر فان كان اثر الواحد واحدا
 يجوز ان تكون تلك الخصوصية بحسب ذات الفاعل وامان كان متعدد
 فيلزم ان لا تكون له مع شيء منها تلك الخصوصية لان خصوصيته مع هذا
 غير خصوصيته مع الآخر ضرورة ولا يجوز ان تكون تلك الخصوصيتان
 بحسب ذات الفاعل لان الذات الواحدة بجميع الجهات لا تتصور بحسبها
 لخصوصيتان متغايرتان ولا بحسب غيره . والالم يكن واحد احق بغيره اذنا
 بالمصدرية هذه الخصوصية . قلنا . ان اردتم بالغير في قولكم يجب للفاعل

مع اثره خصوصية ليست له مع غيره ما ليس اثره مطلقا وبالخصوصية جزئية
معينة فهو مسلم لكن لا يفيد مطلوبكم وان اردتم بالغير غير هذا الاثر الجزئي
وبالخصوصية مطلق الخصوصية التي يترتب عليها صحة صدور الاثر عن
الفاعل فلان سلم امتناع ان تكون للواحد بحسب ذاته خصوصية مع شيئين
يصدر عنه بسبب مجموعهما دون ماسواهما لا بد لهذا من دليل اذ دعوى البداهة
غير مستوعبة ولو سلم فلم لا يجوز ان تكون له بحسب ذاته مع احد هما
خصوصية وبحسب امر ساي او اعتباري خصوصية مع الآخر فان قيل
لانه لا يجوز ان يكون للما ليس له في وجود الخارج دخل في مبدئيه وجود
الاثر قلنا ما ليس له وجود لا يجوز ان يكون فاعلا للوجود واما ان يكون
له دخل في فاعلية الفاعل بان يكون شرطها فلا امتناع فيه فان وجود
الاثر كما يتوقف على وجود السبب يتوقف على عدم المانع الا ترى ان
الخصوصية التي قلتم ان وجود الاثر موقوف عليها بامر اعتباري قطع ليس
لها تحقق في الخارج وانما التحقق فيه ماله تلك الخصوصية والى من شيعتكم
من يجعل امكان المعلول الاول لذاته وجوب وجوده بالغير جهة
صدور فلان نفس منه والامكان والوجوب لا تحقق لهما في الخارج بل
هما اعتباريان خفيان ولو سلم فلم لا يجوز ان تكون للفاعل بحسب ذاته مع
احدهما خصوصية باعتبار صدور هذا عنه وبالنظر اليه مع الآخر خصوصية
اخرى فلا تكون للواحد من جهة واحدة ولا باعتبار امر غير متحقق مع
شيئين خصوصية بل مع احد هما بحسب ذاته فقط ومع الآخر باعتبار موجود

آخر معها فيكون بهذا الطريق فاعل كل الممكنات الموجودة هو الله تعالى
 بالحقيقة لا كما قالوا ان الصاد منه عقل فقط وسائر الموجودات صادرة
 عن غيره وقد قال بعضهم في دفع هذا ان الكل متفقون على ان صدور
 الكل منه جل جلاله وان الوجود معلول له على الاطلاق فان تساهلوا في
 مقالاتهم واسندوا معلولا الى ما يليه كما يسندون الى العلل الاتفاقية والعرضية
 والى الشروط وغير ذلك لم يكن ذلك منافيا لما اسوه وبنوا عليه مسائلهم
 * وفيه نظر * لان اسنادهم حوادث عالم العناصر الى العقل العاشر المسمى
 عندهم بالمبدأ الفياض بواسطة الاستعدادات الحاصلة للواد بسبب الحركات
 الفلكية وما يتبعها من الاوضاع واتصالات الكواكب وغير ذلك اشهر من
 ان يخفى فلو كان عندهم ان الكل صادرة من المبدأ الاول فاي شيء اقتضى
 توسط ذلك العقل في كل حادث من تلك الحوادث مع ان المبدأ الاول
 بعد تمام الاستعدادات القابلة للوجود بسبب تلك الحركات كاف في ايجاده
 وايضا انهم اذا اعترفوا بوجوب صدور شيتين من الواحد احدهما بحسب ذاته
 والاخر باعتبار صدور الاول عنه صار قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
 والتكلمات التي ارتكبوها في اثباته والنزاع فيه كلها ضائعا محضاً من ترتب
 ثمة معتد بها عليه اذ في كل موضع يريدون ان يثبتوا مطلوبا بانسه يلزم من
 انتفاء صدور الاثنين عن الواحد الحقيقي وكثيرا ما يفعلون هذا وينتأق حينئذ
 لخصومهم ان يلزم موهم بانسه لا استعماله فيه اذ صدور احدهما بحسب ذاته والاخر
 باعتبار صدور الاول والظاهر ان قولهم بصد والكل منه تعالى اولى واقرب

بالجمل على المساهلة والتجوز من قولهم بصدور البعض عن غيره • الثاني •
من وجهي الاستدلال على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد تقريره
بطريقتين • الاول • انه لو صدر عنه (أ) و (ب) لكان مصدرا (أ) ولما ليس
(أ) اذا (ب) ليس (أ) وكذا اذا كان مصدرا (ب) ولم لا (ب) اذا (أ) ليس (ب)
وانه تناقض وفساد هذا ظاهر اذ من البين ان نقبض صدور (أ) هو لا صدور (أ)
لا صدور (ب) كان يقال صدر من النار التسخين والملا تسخين الذي هو التسخين
فانه ليس فيه تناقض وتافوا اما التناقض اذا قبل صدر منها التسخين ولم يصدر
منها التسخين • الثاني • يقال لو صدر عن الواحد (أ) و (ب) من جهة واحدة
صدق قولنا صدر عنه (أ) ولم يصدر عنه (أ) من الجهة الواحدة وانه محال اما
صدق الاول فظاهر واما صدق الثاني فلانه لما صدر عنه الباء الذي هو
غير (أ) من تلك الجهة صدق انه لم يصدر عنه (أ) من تلك الجهة وصدق انه
صدر عنه (أ) ولم يصدر عنه (أ) من جهة واحدة وهما متناقضان وهذا
التقرير هو الذي اختاره الرئيس ابو علي وكتبه الى تليذه بهمنيار حين
طلب منه البرهان على هذا المطلوب * والاعتراض عليه * ان الشرطية اعنى
قوله لما صدر عنه الباء الى آخره كاذبة فان اللازم من صدور الباء عنه
من تلك الجهة ليس انه لم يصدر عنه (أ) من تلك الجهة بل انه صدر عنه ما ليس
(أ) من تلك الجهة وهذا ليس نقبضا لقولنا صدر عنه (أ) من تلك الجهة ولا مسلم
الاستلزام لفساد آخر ولو سلم لزوم الاول فلا نسلم التناقض فان التقيضين
مطلقتان والمطلقتان لا تتناقضان كما عرف في المنطق فان قبضت

احدهما بالزوم مع صدقها قال الاغلام الرازي العجب من يفنى عمره
 في تعلم الآلة العاصمة وتعليمها ثم اذ اجاء الى هذا المطلوب الاشراف اعرض
 عن استعما لها حتى وقع في غلط فصحك منه الصبيان قال شارح
 الاشارات كان هذا الحكم يعني ان الواحد الحقيقي لا يوجب من حيث
 هو واحد الاشياء واحد اقربا من الوضوح وانما كثرت مدافعة الناس
 اليه لا غفاله من معنى الوحدة الحقيقية وعلى ما ذكره فالغرض مما
 يورد في صورة الاستدلال التنبيه لاحقيقة الاستدلال فلا يفيد ما يورد
 عليه من الاعتراضات ونحن نقول اذا حمل هذا الحكم على ما يفهم من
 الالفاظ المعبر بها عنه فلا نزاع في قرينه من الوضوح بل في كونه في غاية
 الوضوح لانه اذا اعتبرت الوحدة المجردة التي لا يكون فيها ولا معها عدد
 بوجه من الوجوه ولو بعدد القوا بل لم يتصور صدور المتعدد وكيف
 يتصور صدور غير القابل من الفاعل لكن يكون هذا حكما لقوا
 من غير فائدة اصلا اذ لا يصدق هذا المعنى على شئ من الاشياء لا في
 الخارج ولا في العقل الا بطريق الفرض كسائر الكليات الفرضية فاية
 فائدة في معرفة حكمة وانما كثرت مدافعة التمس في ان الواحد الحقيقي
 الذي هو الله تعالى على ما هو عليه في نفس الامر من احواله بعد التنزل وتسلم
 كونه موجبا للذات وان ليس له صفات موجودة هل يجوز ان يصدر
 عنه متعدد ام لا فنحن نقول نعم للجهات التي يتناها ولان له ذاتا وجودا
 وجوبا وجوده فكيف صار هذا في المعلوم الاول جهات تعدد الفاعلية

ولم يصرفنا • فان قيل • وجود المبدأ الاول عين ذاته وكذا وجوبه
دون وجود المعلول الاول ووجوبه فخصت الجهات هنا ولم تحصل ثمه
• قلنا • مرادنا الوجود العام المشترك ولا نزاع لهم في انه زائد في كل
الموجودات ولا في ان الوجوب امر اعتباري لا يصلح ان يكون عين
ذات الواجب انما نزا عه في وجوده الخاص وليس الكلام هنا فيه
لا ينبغي ان قولهم ان الاليق ان يصدر الاشرف من الاشرف كلام
خطابي لا يليق بان يورد لاثبات المطالب العلمية والعجب من ذلك
الشارح الذي يدعي ان اكثر الفضلاء انما تغيروا في هذه المسئلة لعدم
تعمقهم في الاسرار الحكمية وهو تعمق فيها وتخلص وتخلص عن ورطة
هذه الحيرة انه تصدى لرد هذا الكلام الى البرهان فقال اذا استند
مسيبان احدهما اتم وجودا من الآخر الى سببين كذلك وكان المسبب
الاتم اتم وجودا من المسبب الانقاص وجب امتناده الى السبب الاتم
لان المعلول لا يمكن ان يكون اتم وجودا من علته وهذا موضع على وله
نظائر كثيرة هذا كلامه بعد ان اعترف ان قولهم الاشرف يتبع الاشرف
مقدمة خطائية وتعجب من ابي علي حيث استعملها في هذا المطلوب وفيه
مع اشتماله على الاستدلال الظاهر نظر لانه ان اراد بالسببين الاتم والانقاص
ذاتي السببين الموجدين فليس هناك سببان موجدان متغايران بالذات
حتى يكون احدهما اتم والآخر انقاص وجودا بل الموجد هو العقلي الاول
كما هو منقول عنهم والمبدأ الاول بواسطته كما ادعاه هو وان اراد بهما الله دخل

في السببية في الجملة فلا نسلم امتناع ان يكون المعلول اتم وجودا من العلة
بهذا المعنى فان القول بان كل ماله معداته فهو انقص وجودا من معداته
بعيد كيف والاسباب هنا مثل الامكان والوجوب ولا وجود لهما اصلا
فان قيل المراد ان السبب الموجد بالنظر الى بعض ماله دخل في السببية
اتم وجودا منه بالنظر الى بعض آخر منها قلنا هذا اعتبار وهمي محض
فانه لا معنى لقول من يقول ان وجود العقل الاول بالنظر الى وجوبه بالغير
اتم من وجوده بالنظر الى امكانه فان وجوده في ذاته لا يتفاوت بهذا
المعنى في التمام والنقصان فكيف اذا قيل وجود المبدأ الاول بالنظر الى
وجوب العقل الاول به اتم من وجوده بالنظر الى امكان العقل الاول
في ذاته فان اللازم مما اختاره من ان موجد جميع الممكنات ليس الا
المبدأ الاول هو هذا وهذا قول لا يرضى عاقل ان يتفوه به
ولا بما يستلزمه والعمرى ان كلامهم في هذا المطلوب الجليل مما اذا نظر
الناس الى اية جهة منه يتبين له وجوه من الفساد ولهذا
من كان دابة الذب عنهم وكان يجهد في ذلك كل الجهد اعترف هنا
بورود كثير مما يورد عليهم ولئن قطع الطالب للعق النظر عن جميع
ما قرناه وغيره مما تركناه ونظر بعين الانصاف في انهم كيف حصروا جهات
تعد المعلول الاول في ثلاث مع ان له ذاتا وامكانا ووجوبا بالغير وجودا
منه وتعقلا لذاته وتعقلا لفاعله وتعقلا لمعلولاته الى غير ذلك ثم كيف
صدرا عما هو اقرب الى الوحدة الحقيقية وهو العقل الثاني اشياء كثيرة

جد اوهي الفلك الثامن بما فيه من الثوابت الغير المحصورة وما رصد
 منها الف ومثان وهذا خلف وما صدر عما بعده الى العقل العاشر
 مع ما بعده من تلك الوحدة مثل ذلك بل عشر عشرة وكذا صدر عن
 العقل الثالث والرابع والخامس اجرام اكثر مما صدر عن العقل السادس
 فان افلاك العلويات اى زحل والمشتري والمريخ الصادرة عن
 العقول الثلاثة على زعمهم اكثر يجزء واحد من فلك الشمس الصادر
 عن العقل السادس لان كلاهما مشتمل على تدوير دون فلك الشمس
 وكذا اجزاء فلك عطارد زائدة على اجزاء فلك القمر بواحد وامثال
 ذلك من احوال العلويات والسفليات لكفاء في ان يتضح له ان ما وردوه
 في هذا المقام من الخيالات مما لو بنى عليها الهون المطالب لكان او هن من نسج
 العناكب فكيف باهول الامور واعظمها وهو بناء السموات والارضين
 وكيفية وجودها عليها ولئن اشتغلنا بدفع ما تكلف به بعضهم في التفصي
 عن الاشكالات الموردة عليهم لطال الكلام لتشتت المرام والحق ان
 التصدي للاطلاع على كنه كيفية ايجاد الله تعالى للعالم خوض في لجة غامرة
 لا تبدي وسناحلها ولا يتجوذاحلها سيما بمجرد نظر العقل فعلى العاقل ان
 لا يتجاوز ما تحقق من متين النقل او يقن من براهين العقل والله الهادي
 واليه النهايات ومنه المبادى *

❖ البحث الرابع اثبات الصانع للعالم ❖

اعلم ان المليون لما قالوا يحمدون العالم لزم لهم ان يثبتوا احتياجه الى

صانع لا يكون في وجوده محتاجا الى غيره دفعا للتسلسل اذا احتياج
كل حادث الى موجد هو جده لا يخفى على عاقل بل قيل هو معلوم
للحيوانات النعم ايضا والذهنية يقولون بقدم العالم وباستغنائهم عن
الصانع وهذا وان كان باطلا ولكن لا يلزمهم ما يلزم الفلاسفة القائلين بقدم
العالم مع احتياجه الى الصانع الموجد الواجب الوجود لانه مستدلين عليه
بان العالم ممكن بالاتفاق ومعنى الامكان استوائه في الوجود والعدم بالنسبة
الى ذات الممكن وترجح احد المتساويين على الآخر بلا مرجح محال بداهة
فوجود العالم محتاج الى مرجح له وذلك المرجح لا يجوز ان يكون ممكنا
غير ممتنه الى واجب ولا يلزم التسلسل ولا متناها وهو ظاهر ثبت انه واجب
الوجود وهو المطلوب * والاعتراض عليهم * ان احتياج الممكن ولو كان قد بما
فرضنا الى ما يرجح به احد طرفيه مما لا شبهة فيه لكن الكلام في الفاعل المفيد
لوجوده مثلا وفعال الوجود وافادته يقتضي البتة وقتا يكون الوجود قبله غير
حاصل ولا يتصور هذا في القديم فان قيل نحن نعيوز كما في اطلاق الفاعل
والصانع ومرادنا بهما على لا يمكن وجود العالم بدون وجودها قلنا * يلزمكم
جواز عدم انتهائهما الى علة واجبة الوجود لذاتها لان تجويزكم لوجود وجودات
متعاقبة الى غير النهاية مسئلة لجواز عدم انتهائهما الى الواجب مع كون كل
منها علة لا آخر منها الى الحادث اليومي فان تراب اجزاء الزمان وما فيها
كتر قرب افراد العلية فلا جاز ان لا تنتهي اجزاء الزمان وما فيها الى جزء
لا جزء قبله والى شيء لا شيء قبله بالزمان فليجزم عدم انتهائ افراد العلية الى

علية لاعلية قبها فان الدلائل الدالة على استحالة وجود امور غير متناهية ان
تمت دلت على استحالة مطلقا سواء كانت تلك الامور مجتمعة في الوجود او لا
وسواء كانت مرتبة او لا كما يتنافي او اقل الكتاب وان لم يتم لم يثبت عدم
جواز شيء من الصور الثلاث فاذا لم يجعلوا تلك الدلائل مثبتة لعدم جواز
صورتين من الصور الثلاث فلا يثبت لها عدم جواز الاخرى ايضا
فان قيل • لناد ليل على استحالة تسلسل العلل الى غير النهاية دون تسلسل
ماسواها بل على اصل المدعى اعني ثبوت علة للعالم واجبة بذاتها تقريره
ان موجودات العالم لو كان بعضها علة لبعض الى غير النهاية لحصلت سلسلة
من ممكنات غير متناهية وهو يستلزم المحال والملازمة الاولى بينة
اذ المفروض عدم تنامي العلة بين تلك الموجودات فلو كانت منها ما هو
محتاج الى العلة لتناهى العلية هذا خلف والمحتاج الى العلة ممكن قطعاً واما
الملازمة الثانية فلان مجموع تلك السلسلة ممكنة اذ هي محتاجة الى اجزائها
والمحتاج الى شيء اى شيء كان ممكن سيما اذا كان المحتاج اليه ممكنات ممكنات
غير متناهية وموجوده لان جميع اجزائها موجودة اذ هي ليست الا عللا
ومعلولات ويجب اجتماع العلة والمعلول في الوجود وعدم المركب لا يعقل
الابعد من جزء من اجزائه فلها علة موجودة مستقلة بمعنى انه لا يكون لها
شريك في ذلك اليجاد خارج عنها اصلاً اذ لا بد لكل ممكن في وجوده منها
فعلتها اما نفسها وهو ضروري البطلان وينبئ عليه بان العلة الموجودة للشيء
يجب ان تكون متقدمة بالذات عليه ولا يتصور تقدم الشيء على نفسه

واما جزء هافا ما كل جزء وهو باطل لانه لاشئ من الاجزاء كافي في وجود
السلسلة فضلا عن كل جزء وايضا يلزم توارد العلل المستقلة على معلول
واحد بالشخص اعني مجموع السلسلة وكل جزء منها اما الاول فظاهر واما
الثاني فلان الموجد المستقل للمركب الذي هو كل جزء من ممكن لا بد ان
يكون موجد الكل جزء منه اذ لو كان لشيء من اجزائه موجد آخر لا يحتاج
المركب اليه ايضا فلا يكون المفروض موجدا مستقلا في توارد كل الاجزاء
بالعلية على كل جزء منها وايضا يلزم ان يكون كل منها علة لنفسه ولعلله
لما يتناول لا يخفى استحالة واما جزء واحد بعينه وهو ايضا باطل للزوم مثل ما ذكرنا
في القسم السابق ولان علته اولى بكونها علة المجموع لان اتحادها لاجزاء
المجموع اكثر واما خارجة عنها وهذا ايضا باطل لانه لا يتخلو اما ان يوجد
جزء من اجزاء السلسلة اولا وكلاهما باطل اما الاول فلانه لا يتخلو اما ان
يكون لذلك الجزء علة في السلسلة فيلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول
واحد ولا يكون فيلزم الخلف من جهتين اذ المفروض ان لكل جزء علة في
السلسلة وان السلسلة غير متناهية وعلى هذا التقدير يلزم تنهاها اذ هذا الجزء
صار طرفا لها واما الثاني فلان المستقل موجد للمركب مطلقا لا بد ان يكون
موجد الجزء منه اذ لو وجد جميع الاجزاء بدونه لوجد المركب بدونه
لان جميع الاجزاء نفس المركب فلا يكون موجد له واذ استحال كل واحد
من اقسام الشيء استحالة ذلك الشيء فثبت استحالة تكون للسلسلة المفروضة
علة موجدة واذ استحال ان يكون لها علة فاستحال في استحالة المزوم

بإستحالة اللازم واستحالة ما هو المطلوب الاول واذا استحالت هي لزوم إنتهاء
سلسلة عليا اجزاء العالم الى غير ممكن ولا ينبغي انه لا يجوز ان يكون ممتنعاً فنعين
ان يكون واجبا بذاته فثبت ان موجود العالم واجب بذاته وهو المطلوب
الثاني الذي هو الغاية قلنا مجموع الاشياء ليس الانفس تلك الاشياء فلا
يتصور ان تكون له علة غير مجموع علل تلك الاشياء وهذا ضروري وبوضعه
النظر الى حال المجموع الواقع بان يعتبر المبدأ الاول مع عدة معلولات
كالعقل الاول والثاني والثالث مثلاً او كالعقل الاول والنفوس الاولى
والعقل الثاني فهنا مجموعان واقعان كل منهما من اربعة اشياء وكما ان علل
تلك الاشياء الاربعة في كل منها المبدأ الاول والعقل الاول والعقل
الثاني كذا لك علة كل من المجموع ليست الا هذه الامور الثلاثة ولا يعقل
الا ان يكون كذا لك ولا يتفاوت الحال بان تكون تلك الاشياء متناهية
وغير متناهية في السلسلة المفروضة علة مجموعها مجموع حل اجزائها
فان قيل هذا كلام خارج عن التوجيه فانا حصرنا اقسام علة السلسلة
وبينا بطلان كل قسم بالدليل ويسمى مثل هذا في المنطق القياس المقسم
فعلى المعترض ان يقدح اما في الخصر او في مقدمة من مقدمات الدلائل
وليس في هذا الكلام شيء من ذلك قلنا هذا نقض اجمالي للدليل بانه
مصادم للضرورة فهو غير تام بجميع مقدماته وتهميد لانب يتضح ما نذكر
بعد وتفصيله اننا نختار ان علة السلسلة جزء معين منها وهو مجموع ما قبل
المعلول الاخير الذي هو ليس بعلة لشيء و طرف للسلسلة من جانبها المتناهي

وماذ كرتتم من وجوه بطلان هذا الشق كلها ممنوعة • اما الاول فلان
 هذا الجزء كاف في وجود السلسلة لانه اذا وجد المعلول الاخير قطعاً
 فوجود السلسلة لا يتخاف عن وجود جزئها الاخير • واما الثاني فلان
 قولكم الموجد المستقل للمركب يجب ان يكون • وجد الكل جزء منه • ان
 اردتم به انه يجب ان يكون هو بعينه موجد الكل جزء فهو ممنوع والا لزم
 اما تخلف المعلول عن العلة المستقيمة واما تقدمه عليها وكلاهما محال وذلك
 فيما اذا كان المركب مرتب الاجزاء بالزمان فاما ان يكون علة المركب
 وقت وجود الجزء الاول فقط موجودة اولاً فلي الاول يلزم تخلف
 المعلول وهو المركب والجزء الآخر عن علته المستقيمة وعلى الثاني يلزم
 تقدم المعلول وهو الجزء الاول على العلة • وان اردتم انه يجب ان يكون
 هو بنفسه او بما هو داخل فيه موجد لكل جزء فهو مسلم ولا يلزم التوارد
 المذكور اذ علة السلسلة هي مجموع ما قبل جزئها الآخر لا غير وكذا في
 المجموع الثاني والثالث وما بعدهما الى غير النهاية وجميع هذه العلل اعني
 مجموع الثاني الى ما لا نهاية له داخل في المجموع الاول الذي هو علة
 السلسلة وكل منها علة لمجموع من السلسلة وكل فرد علة لفرد على ما هو
 المفروض فالمجموع الاول الذي هو موجد السلسلة بالا استقلال موجد
 بكل جزء منها بما هو داخل فيه وعلى هذا القياس المجموعات الاخرى ليس فيه توارد
 عتين لاطى السلسلة ولا على شيء من اجزائها من هذا خرج الجواب عن الوجه
 الثالث فتمامه • واما الرابع فلان ما ذكرناه من الاولوية ممنوعة وما اوردوه

في بيانها مد فوع بان الجزء الذي اخترناه للعامة متمين لما اذهو المستقل بايجاد
السلسلة دون غيره وبما قررناه اندفع ما قال بعض الافاضل
في جواب هذا الاعتراض انه لا يجوز ان يكون بعض السلسلة المفروضة
علة موجدة لها مستقلة بالناثير بمعنى ان لا يكون لها شريك في الناثير في تلك
السلسلة والا كان ذلك البعض مؤثرا في نفسه قطعا ووجه اندفاعه ما بيناه
من انه لا يلزم ان يكون موجد الكل بنفسه موجد الكل جزء منه بل
يجوز ان يكون موجدا للاجزاء بما هو داخل فيه وابعده ما قال في موضع آخر
من ان ما قبل المعلول الاخير لم يجب به جملة السلسلة بل وجب به المعلول
الاخير ووجب به الجملة لا بالاول وحده والكلام فيما يوجب الجملة بذاته فاندفع
الاعتراض ولا يخفى عليك فساد هذا الكلام لان المعلول الاخير مع مجموع
ما قبله نفس جملة السلسلة فكيف يتصور وجوب السلسلة بهما وهو تحليل الشيء
بنفسه مع انه لو تصور هذا الزم بطلان الاستدلال اذ على هذا النقد ير
لم تحتج السلسلة الى علة خارجة عنها حتى يلزم انقطاعها الواجب كما هو المدعى
وليس المقصود من الاعتراض الا هذا ويلزم مما ذكره ان يكون اجزاء
المعلول المركب حتى جزئه الصوري من تمام موجد المستقل لان المعلول
لا يجب بدونها وليس كذلك هو ما قررنا من الاعتراض هو مراد من قال
علة السلسلة نفسها على معنى انه تكفي نفسها من غير حاجة الى خارج عنها فان
الثاني منها علة للاول والثالث علة للثاني وهكذا فكل واحد من اجزاء السلسلة
علة فيها فلما تكن الجملة الماخوذة على هذا الوجه غير الافراد لم يحتج الى علة

غير علل الافراد ولا استحالة في تعاقب تعليق الشيء بنفسه على هذا الوجه وهو ان
يعمل اشياء كل واحد منها بما سبق كالترتيب الطبيعي فلا تحتاج تلك الاشياء الى علة
اخرى خارجة عنها فتكون علة بنفسها على معنى انها كافية في وجودها
بما قبلها وانما المستحيل تعليق شيء واحد معين بنفسه وانما قلنا مراده ما قررناه
لانه صرح مرارا ان مراده بالنفس ما هو غير خارج فيظهر من تكريره
التفسير ان مراده بالنفس ليس هو حقيقة قابل ما هو الداخل فيها و مراده بكل
واحد من الاشياء في قوله لا استحالة في ان يعمل اشياء كل واحد بما قبله في

الترتيب الطبيعي للمجموعات الواقعة في السلسلة من تمامها ٧

او ثلاثة الى غير ذلك يدل على هذا انه جعل المعال الجملة الماخوذة كذا
وعينها علل الافراد وغير ذلك مما يظهر من التأمل في كلامه وكذا المراد
بما قبله فانه ايضا المصاحبات بخلاف قوله او لا الثاني منها علة للاول والثالث
لثاني وهكذا فان مراده به الاول والثاني والثالث وغيرها لا المجموعات
والخلاصة ان مراده ما اخترناه وقررناه فاندفع عنه ايضا ما قال ذلك
الفاضل في جوابه من انه لا شك ان احاد السلسلة موجودات ممكنة كما ان
كل واحد منها موجود ممكن وكذا ان الممكن الموجود يحتاج الى علة موجودة
كافية في ايجادها كذلك الممكنات الموجودة محتاجة الى علة موجودة كافية
في ايجادها بالضرورة ولما كان لكل واحد من تلك السلسلة علة موجودة
هي داخلية في السلسلة كانت العلة الموجودة لكل جميع تلك العلل الموجودة
للاحاد وحشد نقول جميع تلك العلل التي هي علة موجودة للسلسلة بأسرها

اما ان تكون عين السلسلة او داخله فيها او خارجة عنها والاول اعني ان يكون مجموع السلسلة علة موجدة له محال لان العلة الموجدة لشيء سواء كان ذلك الشيء واحدا معينا او مركبا من اجزاء متناهية او غير متناهية يجب ان يتقدم بالوجود على ذلك الشيء ومن المحال تقدم المجموع على نفسه ووجه اندفاعه انه علم ان مختاره في الحقيقة هو الشق الثاني وهو يتكلم على اختيار الشق الاول فهو ايراد على ظاهر عبارته والعجب ان ذلك الفاضل كرر هذا الجواب في كتبه مع ظهور اندفاعه على ان في تقريره ترد يد اقيبحا وذلك انه بعد ما حكم ب لزوم ان تكون علة مجموع السلسلة علل الافراد كل واحدة منها داخله في السلسلة تردد ان تلك العلة اما نفس السلسلة او داخله فيها او خارجة عنها وهو بمنزلة ان يقال هذه الجملة من اجزاء الشيء اما غير خارجة عنه او خارجة عنه ولا خفا في انه اذ لا احتمال ولا توهم للخروج والتردد ينبغي ان يكون بين اشياء يكون لكل منها احتمال توجيه وانما اشتغلنا هنا بالرد عليه مخافة ان يتوهم القاصرون بسبب اصراره على جوابه ان الاعتراض المذكور مندفع على الدليل ثم ان ههنا شيئا آخر وهو ان هذا الدليل لا اختصاص له باستحالة تسلسل العلل الغير المتناهية بل على تقدير تمامه يدل على استحالة تسلسلها لو كانت منتبهة الى الواجب فان محصله جار فيه ايضا وان كان في طريق اثبات بعض المقدمات تفاوت وتقريره انه يقال لو تسلسلت العلل منتبهة الى الواجب لحصلت سلسلة كل جزء منها علة لآخر وهو يستلزم المحال . بيان الملازمة الثانية .

ان السلسلة ممكنة لانها محتاجة الى غيرها الذي هو اجزاءه او المحتاج الى الغير
 سيما الى الممكنات ممكن قطعاً فحق محتاجة الى علة مستقلة في ايجادها ولا يعقل
 ان تكون علتها غير جميع علل اجزائها الممكنة فتقول جميع تلك العلل اما نفس
 السلسلة او داخلة فيها او خارجة عنها والكل محال اما الاول فظاهر
 واما الثاني فلانها ان كانت كل واحد من اجزاء السلسلة فهو باطل لان شيئاً
 من اجزائها ليس جميع تلك العلل فكيف بكل جزء منها ولا ن من اجزائها
 ما ليس له دخل في تلك العلل وهو جزؤها الاخير الذي هو معلول محض ولانه
 يلزم توارد العلل المستقلة على معلول واحد بالتحض وهو مجموع السلسلة
 وهو ظاهر وكذا كل واحد من اجزائها الممكنة ولانه يلزم ان يكون كل من
 الاجزاء الممكنة علة لنفسه ولعلته الممكنة او لعلله الممكنات وان كانت بعضها
 معينا من الاجزاء فهو ايضا باطل لما ذكرنا من ان شيئاً منها ليس جميع تلك العلل
 ومن التوارد ولانه ان كان من الاجزاء الممكنة فعلته اولى منه بان تكون
 علة السلسلة ويلزم ان تكون علة لنفسه وفي غير الممكن الاول لعلته ايضا
 وان كان الواجب يلزم ان يصدر من الواحد الحقيقي اشياء كثيرة هي السلسلة
 وكل واحد من اجزائها واما الثالث فلظهور الخلف اذ لا ينصorian تكون جملة
 من اجزاء الشيء خارجة عنه كما اشرنا اليه ولانه ان كان واجبا تعدد
 الواجب وايضا لا بد ان يكون موجود الجزء منها فان كان جزءها الاول
 لزم امكان الواجب وان كان جزءاً آخر فاما ان يكون لذلك الجزء
 علة في السلسلة ولزم توارد العائنين على معلول واحد واما ان لا تكون

له علة فيها فيلزم الحلف من جهة ان المفروض ان اكل جزء من الاجزاء
 الممكنة علة في السلسلة ومن جهة ان انتهاء السلسلة يكون اليه لا الى الواجب
 الاول وان كان ذلك الخارج ممكنا فلما ذكرنا من لزوم امكان الواجب
 والحلف فالالزام و ارد عليهم اذ هم قائلون بترتب العلة المنتهية الى الواجب
 ويجوز ايراد النقض الاجمالي على اسند لاهم هذا بوجه آخر الزامى ايضا
 وهو ان يقال لو تم ما ذكرتم في الاستدلال بجمع مقدماته لزم ان لا يصدر
 من الواجب تعالى موجود اصلا فلا يوجد شيء من الله تعالى وهذا باطل
 قطعاً او يصدر عنه اثنان وهذا باطل بزعيمكم اما الملازمة فلا نه لو صدر عنه
 واحد لحصل مجموع هو الواجب ومطلوه وهذا المجموع ممكن موجود لما ذكر
 فهو محتاج الى موجد مستقل فهو اما نفس المجموع او داخل فيه او خارج
 عنه والقسم الاول باطل وهو ظاهر وكذا الثالث لان هذا الموجد الخارج
 ان كان واجبا لزم تعدد الواجب وايضا لا بد ان يكون موجداً لجزء من
 المجموع لما ذكرنا ان كان جزءه الواجب فاستحالته بينه وان كان الجزء
 الاخر لزم توارده العليين عليه وان كان ممكناً فللوجه الاخير من الوجهين
 المذكورين على نقد يرتقل الكلام الى مجموع المجموع الاول وعلة
 الخارجية حتى تتسلسل العلة واما الثاني فان كان ذلك الموجد الجزء
 الصادر فعلته اولى بذلك ويلزم ايضا ان يكون علة لنفسه لما مر وان كان
 الواجب لزم صدور اثنين متباينين الضاد والمقروض اولا والمجموع
 ففي ما عدا الاخير من المحتملات لزم امتناع صدور شيء من الواجب على

تقدر صدق بعض من مقدمات الدليل وفي الاخير لازم صدور
 الاثنين منه فلم جميع المقدمات يستلزم احد الامرين وهو المطلوب * فان قيل
 لا لزوم غير وارد عليهم لانه لا يلزم هنا صدور الاثنين من الواجب
 بجهة واحدة كما تخيلونه اذ يجوز ان يصدر عنه بحسب ذاته شيء وباعتبار
 صدور هذا الشيء عنه يصدر المجموع . قلنا . اعتبار الشيء معه عين اعتبار
 المجموع فلا يتحقق هنا امر ان احدهما يكون واسطة في نفس الامر لصدور
 الآخر والاينافي في كل صورة يصدر عن واحد حقيقي اذان واكثر
 نظهر من هذا فلا يبق لادعائهم هذا فائدة فيعود الالتزام عليهم بكلامهم
 وليس المطلوب هنا الا هذا . فان قيل * الممكن والحتم الى العلة في نفس
 الامر هنا شيء واحد ليس الا وهو ذلك الصادر عن الواجب وليس
 بعد صدوره عن علته شيء آخر محتاج الى علة غير علته واحتياج
 غير احتياجه وما يقال ان المجموع ممكن آخر فله احتياج الى علة مجرد اعتبار
 لا يلزم منه فساد الامر وانما يلزم لو كانتا ممكنين مستقلين بحيث يكون
 احتياجا لهما متقارنين بالذات وليس كذلك * قلنا . هذا لا يعد لكنه
 حايكم لاكم اذ يتوجه على استدلالكم ان يقال بعد صدور كل جزء عن
 علته لا يبقى في نفس الامر شيء آخر له احتياج الى علة بحيث لو فرض
 عدم صدوره عنه صدق انه لم يصدر المجموع عن علته فنلتزم نحن
 ان ما ذكرتم في دفع النقص حتى قالتموا انتم ايضا ان استدلالكم
 عن اصله ساقط *

المبحث الخامس توحيد الاله جل وعلا اي نفي الكثرة عنه
الكثرة في الاشياء تتحقق • اما بحسب الجزئيات كما يقال في الانسان
كثرة اي له افراد متعددة • او بحسب الاجزاء الذهنية بان تكون
ماهية الشيء مركبة من جنس وفصل • او بحسب الاجزاء الخارجية بان
تكون ذاته مركبة في الخارج من اجزاء • اما متمايزة في الوضع
كتركب الاجسام من الهوى والصورة على زعم الفلاسفة • واما
بحسب المعارض والعارض وهذا على وجهين • اما ان تكون ماهية وجود
عارض لها تكون به موجودة كما في جميع الممكنات الموجودة عند الجمهور
• واما ان يكون موجود عرض له موجود آخر كسائر الموصوفات وصفاتها
الوجودية فهذه اقسام خمسة للكثرة فنفي الفلاسفة جميعا عن الله تعالى واما
المليون فيثبتون البعض على اختلاف فيما بينهم كما استمع الاشارة اليه في اثنا
المباحث ان شاء الله تعالى • انورد تفصيل الكلام في نفي الكثرة بحسب
الجزئيات في هذا المبحث وفي نفي الكثرة بالاعتبارات الاربعة الاخرى في
اربعة مباحث اخرى • ويتبغى ان نحرر اول الدعوى فان ههنا مقامات
وللناس فيها مقالات اذ له لالة القدم ووجوب الوجود والايجاد وتدير
العالم واستحقاق العبادة وفي جواز تعدد الموصوف بكل منها خلاف اما القدم
اي الوجود الغير المسبوق بالعدم فقد اثبت التعدد فيه جميع الطوائف
سوى المعتزلة فانهم وان اثبتوا له تعالى صفات اربع ازيلية هي الوجودية
والحيية والعالمية والقادرية لكنهم لا يقولون بوجود هابل بشيوتها فقط يسمون

امثالهاحو الاويز عمون ان الثبوت اعم من الوجود وتفصيل مذاهبهم في
هذا موكول الى كتب الكلام ففهم المثابون في توحيد الله في صفة القديم
ولهذا سمو انفسهم باهل التوحيد ثم اهل الحق وان قالوا بصفات موجودة
قدية لله تعالى لكتبهم احوالو تعدد ذات قدية. واما الفلاسفة فقد بالغوا في
تجويز تعدد القدماء فاثبتوا عقولا ونفوسا بل اجساما كثيرة. وغير ذلك
قدية وقد جرت اشارة الى تفاصيل مذاهبهم في ذلك. ومن الجوس
طائفة يسمون الحزنانيين يقولون بالقدماء الخمسة. وهي الباري والنفس
والزمان والهيولى والخلاء. ووافقهم على ذلك الطبيب الرازي. واما الانياد
وتدبير العالم فاهل السنة هم القائلون بوحداية الله تعالى بهما ولا يشركون به
شيأ في ذلك بخلاف سائر الطوائف فان المعتزلة يجعلون جميع الحيوانات
موجد بين خالقين لافعالهم الاختيارية وان كانت على خلاف ارادة الله
تعالى الله عن ذلك لكنهم لا يجوزون خلق جسم بلا ذات من غيره تعالى بخلاف
الفلاسفة فانهم لا يجوزون خلق جسم اصلا منه تعالى ولا خلق شيء الا مجردا
واحد اكما عرفت فيما سبق. واما استحقاق العبادة فمقتضى به متفق
عليه بين القائلين باستحقاق العبادة سوى ان الثنوية قائلون بوجود الهين
للعالم احدهما النور وهو خالق الخير والآخر الظلمة وهو خالق الشر. وسمى
بعضهم الاول يزدان والثاني اهر من فاعلهم يرون استحقاق العبادة لهما
واما الوثنية اي عبادة الاوثان وهي الاصنام ففهم وان سموا عبدة
لهابناء عبي تسببتهم اياها آلهة غاية تعظيمهم لها لكنهم لا يعتقدون فيها

استحقاق العباد و صفات الالهية بل يزعمون انها شافعة لهم عند الاله
الحقيقي فلم هذا يطيعونها ويتذللون عندها وكذا واجب الوجود توحده
تعالى به متفق عليه بين مشبهي الاله سوى الثنوية والمطلوب بالبحث هنا
ما ذكر في اثبات هذا فنقول لهم على ذلك ادلة احدها انه لو وجد واجب
لكان وجوب الوجود مشتركا بينهما وهو ظاهر ولا بد من امتياز احدهما
عن الاخر ولا يتصور اثنيّة وتعدّد بدون امتياز وما به الاشتراك غير ما به
الامتياز ضرورة فاجتمع في كل منهما شيان فيكون مركبا فيكون ممكنا
مسياتي فلا يكون واحدا منهما واجبا والمفروض ان كلا منهما واجب هذا
خلف * والاعتراض عليه * ان ماسياتي من ان كل مركب ممكن مبني على
تعدد الواجب كما يستغف عليه لجعله مقدمة لدليل هذا الامتناع يؤدي
الى الدور مع ان هذا الدليل انما يتم ان لو كان وجوب الوجود ذاتيا
لها وهو ممنوع فلم لا يجوز ان يكون عارضا لها والاشتراك في العارض لا يوجب
التركيب في المعروض لجواز ان يكون ممنازا عن مشاركة في ذلك العارض
بذاته * فان قيل * لا يجوز ان يكون الوجوب الذاتي عارضا للواجب
لان العارض محتاج البتة الى معروضه فيكون ممنازا محتاجا الى علة فعلته
اما الذات او جزؤها او خارجة عنها والثالث محال والاحتجاج الواجب في
وجوبه بل في وجوده الى علة خارجة عن ذاته فلا يكون واجبا
وجوبا ذاتيا وكذا الثاني لانه يلزم التركيب وامكان الواجب وكذا
الاول للزوم الدور لان المعلول لم يجب من علته لا يتحقق وما لم توجد

علته لا يجب هو عنه لو لم تجب هي بنفسها او بغيرها لا يوجد كما تحقق
 جميع ذلك في موضعها فتوقف تحقق وجوب الواجب على وجوب
 هذا الوجوب المتوقف على وجود الواجب المتوقف على وجوبه
 وهذا توقف لوجوب الواجب على نفسه بثلاث مراتب قلنا هذا
 انما يكون لو كان الوجوب امرا وجوديا متحققا في الخارج وهو منسوخ
 اذا لامني للوجوب المذاتي الا كونه الشيء بحيث لا يحتاج في وجوده
 الى شيء اصلا فعدم الاحتياج بمعنى ضرورة كونه بهذه الحثية
 اعتبار محض وانتم ايضا مصرحون متفقون على ان الوجوب والامكان
 والامتناع امور اعتبارية لا تحقق لها الا في العقل فليس للوجوب تحقق
 في الخارج حتى يتوقف على وجوبها المتوقف على ما ذكره ولو سلم فاذ كرت
 معارض بان الوجوب لو لم يكن عارضا للواجب لكان اما عين ذاته
 او جزأ منها اذ لا يتم ان يكون امر امثاله بالكلية والتقسيم باطلا
 اما الاول فلو جوه اولها ما ذكرناه من انه امر اعتباري لا تحقق له
 في الخارج فكيف يكون عين ما استحال عدم تحققه فيه وثانيها ان وجوب
 الوجود يحمل على الله تعالى بالاشتقاق جملا صحيحا مفيد لو كان عينه
 لم يصح هذا الحمل بمنزلة ان يقال هذا الذات ذو هذا الذات والمشار اليه
 فيها واحد وثالثه ان العقل وجوب الوجود ولا العقل خصوصية
 ذات الواجب فلا يكون عينها واما اثباته في فلولوجه الاول من
 الوجوه الثلاثة المذكورة في القسم الاول اذ الامر الاعتباري يمنع

ان يكون جزءاً من التحقق مما الواجب التحقق ولزوم التركيب في الواجب
وهو محال كما تصرحون به. وثانيها ان واجب الوجود له تعين البتة لانه موجود
وكل موجود له تعين وتميز عما عداه بالضرورة فسبب تعينه المخصوص
اما وجوب وجوده او غيره والثاني محال لانه يلزم منه احتياج الواجب
في تعينه الى غيره لان وجوب الوجود عين حقيقته لما ذكره فكل
ما هو غير وجوب الوجود فهو غير الواجب فيكون ممكناً لا واجباً
هذا خاف وايضا فيجوز لا يخلو اما ان يكون التعين المخصوص سبباً
لوجوب الوجود او لا يكون احدهما سبباً للآخر اصلاً وكلاهما محال اما الاول
فلا نه يلزم منه الدور لانه حيث لا يكون وجوب الوجود متأخراً عن التعين
لوجوب تأخير السبب عن سببه لكن الوجوب يلزم ان يكون متقدماً على كل شيء
لانه عين الواجب الذي هو المبدأ الاول على الاطلاق واما الثاني فلا
لا يخلو اما ان يكون الوجوب والتعين المخصوص مطلقاً على علة واحدة
ليحصل بينهما تلازم اولاً وعلى الاول يلزم احتياج الواجب في وجوبه
وتعينه الى الغير واستحالة نيته وعلى الثاني يلزم جواز الانفكاك بينهما فيوجد
الوجوب الذي هو عين الواجب بدون تعينه المخصوص وهو محال
ويوجد التعين المخصوص بلا وجوب فلا يكون الواجب واجبة فان قيل
لزوم جواز الانفكاك بينهما على التقدير الثاني ممنوع لجواز ان يحصل بينهما
لزوم بسبب غير كونها مطلقاً على علة واحدة قلنا قد تقرر في موضعه
ان اللزوم بين الشئين لا يتحقق الا اذا كان احدهما علة للآخر او كانا معاً

معلولى علة واحدة واذا بطل الشق الثاني بجميع احتمالاته تعين الاول
وهو ان سبب التعين المخصوص هو وجوب الوجود فايئنا وجد وجوب
الوجود وجد التعين المخصوص لا متنازع تخلف المسبب عن سببه
الثام فامتنع تعدد الواجب وهو المطلوب والاعتراض عليه ان هذا الوجه
ايضا مبنى على كون الوجوب نفس الواجب وقد عرفت فسادا في الوجه
الاول فلا حاجة الى الاعادة وايضا وجوب الوجود له مفهوم كلى وما
صدق عليه والذي هو ممنوع كونه عين حقيقة الواجب لاشك انه ليس
ذلك المفهوم الكلى بل ما صدق عليه من فرد المتحقق في الواجب فيكون
الشق الاول كون هذا الفرد من الوجوب سببا للتعين المخصوص وعلى
هذا فقوله فايئنا وجد وجوب الوجود وجد هذا التعين ان اراد به
انه ايئنا وجد وجوب الوجود مطلقا قطعنا وجد التعين فاللزم ممنوع
اذ هذا التعين والوجوب المخصوص لا مطلق الوجوب وان اراد به انه
ايئنا وجد هذا الوجوب المخصوص وجد هذا التعين فهو مسلم لكنه
لا يلزم منه امتناع تعدد الواجب الذي هو المطلوب اذ ربما يقال ان
لوجوب الوجود افراد مختلفة بالحقائق سواء كان قول مطلق
الوجوب عليها قول ذاتيا او عرضيا ويقضى حقيقة فرد منها ان يكون
سببا لهذا التعين وحقيقة فرد آخر منها ان يكون سببا للتعين
آخر فيجوز تعدد الواجب بهذا الوجه ولم يلزم من مقدمات الدليل امتناع
هذا وليس ايضا ضروريا وتمسك بعضهم في دفع هذا بما ذكره ابو علي في

الشفاء من ان وجوب الوجود ليس الا مجرد الوجود ولا اختلاف في مجرد
الوجود نعم الوجود المقارن للماهيات يختلف بحسب اضافته اليها واما
مض الوجود فهو في نفسه لا اختلاف فيه حقيقة وسيبقى في كون الواجب
مض الوجود في مبحث آخر ان شاء الله تعالى لان شاء الوجود المض ولان
ثم ما ذكره ابو علي فهو حجة قاطعة مستقلة على امتناع تعدد الواجب فلا
حاجة معه في هذا المطلوب الى شيء آخر اصلاح ثم ان هذا الوجه في غاية
الشفافية لان الوجوب اذا كان عين الواجب فالتردد يد في ان سببه اما
كذا واما كذا مستبعد جدا واثباتا وهو مما نقل عنهم الامام حجة الاسلام
انه لو وجد واجبان لكان وجوب الوجود مقولا على كل واحد منها
فاذا اعتبر احدهما لا يتناول اما ان يكون وجوب وجوده فلا يتصور ان
يكون لغيره فيكون واجب الوجود واحدا لا اثنين واما ان يكون وجوب
وجوده من غيره فيكون ذات واجب الوجود معلولا لانه لا معنى
لكون الشيء معلولا الا ان وجوده وجوب وجوده من غيره فلا يكون
واجبا ولا يكون وجوبه ذاتيا هذا خلف . واعترض عليه بان
ما ذكرتم من ان وجوب وجوده لذاته او لغيره تقسيم خطأ فان عندنا
التقسيم انما يصح اذا كان وجوب الوجود مما لا يكون له علة وليس كذلك
اذ وجوب الوجود عبارة عن انتفاء الحاجة الى العلة وهذا لا يقتضي
علة حتى يقال ان علة اما كذا واما كذا او لا فيجوز مثل هذا في جميع
الصفات السلبية بان يقال مثلا ان الواجب تعالى ليس بجسم فكيفه ليس

بجسم اما ان يكون لذاته فلا يتصور ان يكون غيره لا جسما واما ان
 يكون لغيره فيحتاج الواجب في صفته الى غيره وهو محال وان عنيتم بوجود
 الوجود و صفاً بتالو واجب الوجود فهو غير مفهوم في نفسه فعليكم ببيانه حتى
 نتكلم عليه . ونحن نقول على تقدير تسليم صحة التقسيم نختار ان وجوب
 الوجود لذاته قوله فلا يكون لغيره ممنوع فان وجوب الوجود كما
 اعترف به المستدل مفهوم كلي فما زان يكون له فردان واكثر يكون
 بعضها معلولاً لشيء وآخر لا آخر نعم معلول هذا الخصوص لا يجوز ان يكون
 معلولاً لا آخر فهذه الادلّة ايس شيء منها تام الدلالة على المطلوب
 والى ظفر نابشي من قبيلهم في هذا المطلوب الجليل الذي هو من اعظم
 المسائل الالهية شيئاً تاماً يستحق ان يسمى برهاناً ويغيد للناظر فيه بنامل
 اذا نظر الى اصولهم لا يظهر امتناع ان يكون شيئاً واكثر كل منها مستغن
 على الاطلاق عن غيره متميز عما عداه بذاته لا تكون له شركة مع شيء
 في وصف ثبوت بل في الاعتبار الصرفة والسلوب المحضة وانما يتبين
 التوحيد على طريقة اهل الحق بالبراهين العقلية والبيانات الثقلية
 القطعية ولو لا خوف الاطالة والخروج عما شرطنا عليه في هذا الكتاب
 من قصر الكلام على المناظرة مع الفلاسفة فيما اوردوا من الاستدلالات
 على المطالب الاعتقادية لا و ردنا بعض تلك البراهين لنبضع اطالب الحق
 اتفاوت بين الطريقين والتفاضل بين الفريقين زيادة الانضاح لكنا
 عولنا في هذا على ما فصل في الكتب الاسلامية والله ولي الهداية .

المبحث السادس اتصاف الله تعالى بالصفات السلبية

انه ليس بجسم ولا جسماني ولا في زمان ولا في مكان ولا في جهة ولا محل وبالصفات مثل الاول والاخر والخالق والرازق والفايض والباسط وغير ذلك وانما الخلاف في اتصافه بالصفات الثبوتية الذاتية كالعلم والقدرة والارادة وغيره فذهب اهل الحق الى جوازه بل الى وقوعه على خلاف بينهم في كمية تلك الصفات وانما هي الفلاسفة واهل البدع والاهواء من الملئين سوى ان للفلاسفة كلمات عجيبة في علمه تعالى نذكرها ان شاء الله تعالى بعد ولا اشتغال لنا هنا بقوال اهل البدع فاما الفلاسفة فبطانقوت عليه تعالى اسما الصفات فيقولون هو موجود حي قد يم باق قادر مريد الى غير ذلك لكنهم لا يريدون بها ما يفهم منها لغة وعرفا بل يؤولونها بانه موجود بوجوده ذاتا ومعنى كونه قدما وباقيان وجوده ليس مسبوقا بعدم ولا ملحوقا به فهما راجعان الى الصفات السلبية وكذا البواقي فان المراد بها لوازمها السلبية مثلا معنى كونه حيا انه ليس مثل الجمادات في عدم العلم بالاشياء ومعنى كونه قدما ومريدا ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لكن مقدم الشرطية الاولى دائم الوقوع ومقدم الشرطية الثانية دائم الانتفاء وبيننا ان هذا المنقول لا يوافق مذهبه المشهور ورجا يقال في وجه تاويل كلامهم ان مرادهم انه ترتب على مجرد ذاته تعالى الآثار التي تنبئنا على الصفات وبالجملة فاهم على نفي الصفات دليلان مستلزمان بالله امت لعدم الجواز وبالواسطة

أعدم الوقوع • أحدهما أنه لو ثبت له تعالى صفة حقيقية لكانت ممكنة قطما
 إذ لا شبهة في احتياج الصفة الى موصوفها الذي هو غيرها أو كل • وهو محتاج
 الى غيره • فهو ممكن فلا بد لها من فاعل وفاعلها لا يجوز أن يكون غيره تعالى
 والا لا احتياج في اتصافه بصفة الى غيره وهو محال فيكون فاعلها ذاته تعالى
 فيلزم أن تكون ذاته تعالى الواحدة من جميع الوجوه فاعلة وقابلة لهذه
 الصفة ولا يجوز أن يكون الشيء الواحد فاعلا وقابلا بالنسبة الى شيء واحد
 بوجهين • الاول • أنه يصدر عنه حينئذ الفعل والقبول معا فيصدر عن
 الواحد الحقيقي امران وقد مر أنه ممتنع • والاعتراض • ما مر بما لا مزيد
 عليه من وجوه الفساد فيما ذكره من الدليل على هذا مع أن شيئا آخر
 وهو أنه لو تم ما ذكر لزم امتناع كون الواحد قابلا للشيء وفاعل لا آخر ولم
 يقل به أحد • الثاني • أن اجتماع فاعلية شيء وقابليته في واحد يستلزم
 اجتماع المتنافيين وهو وجوب حصول ذلك الشيء لذلك الواحد وعدم
 وجوب حصوله له وذلك لأن نسبة الفاعلية تقتضي وجوب حصول
 المفعول ونسبة القابلية تقتضي إمكان حصول المفعول الامكان الخاص
 ووجوب حصول المعينين المتنافيين وتنافي الوازم ملزوم لتنافي الملزومات
 فثبت امتناع اجتماع نسبتى الفاعلية والقابلية بين شيئين معينين فثبت امتناع
 ملزومه وهو ثبوت صفة حقيقية للشيء تعالى زائدة وهو المطلوب • والاعتراض
 عليه • من وجوه • الاول • أن الهجوع الى المؤثر عند تأمل الحدوث
 لا الإمكان والتزاع انما هو في صفات قديمة فليس لها فاعل ولا يلزم ما ذكرتم

• الثاني • ان قولكم ان نسبة الفاعل تقتضي وجوب حصول المفعول ان اردتم به ان نسبة القابلية بالفعل كما هو عند استجماع الشرائط وارتفاع الموانع تقتضي ذلك فهو مسلم لكن نسبة القابلية ايضا كذلك فانه اذا اجتمع جميع الشرائط وارتفعت موانعه وصار القبول بالفعل وجب حصول المفعول قطعا • وان اردتم به ان نسبة الفاعلية بالقوة كما هو عند وجود الفاعل مع انتفاء بعض الشرائط تقتضي ذلك بخلاف نسبة القابلية بالقوة فهو ممنوع فلا فرق بين النسبتين في اقتضاء الوجوب وعدمه فلا تنافي بينهما اصلا • وقد اجيب عن هذا بان الفاعل وحده قد يكون في بعض الصور مستقلا موجبا للمفعول ولا يتصور ذلك في القابل اذ لا بد من الفاعل بالفعل وحده موجب في الجملة والقبول وحده ليس بموجب اصلا فلو اجتمعا في شيء واحد من جهة واحدة لزم الوجوب وامتناعه من تلك الجهة • وفيه نظر • لانه ان اراد ان المفعول اذا كان مما يجب ان يكون محل قابل له كما هو محل النزاع له ففاعله قد يكون وحده في بعض الصور مستقلا موجباله فهو ممنوع اذ لا بد من القابل • وان اراد ان المفعول اذا لم يكن كذلك ففاعله يجوز ان يكون مستقلا بايجابه فهو مسلم لكن لا يلزم من هذا اتناف في محل النزاع اذ الاستقلال لشي من الفاعلية والقابلية بالايجاب بالنسبة الى المفعول والمقبول ومن شرط التنافي ان يكون حصول المتنافيين بالنسبة الى شيء واحد • الثالث • اننا نسلم ان نسبة القبول تقتضي الامكان الخاص للمنافي للوجوب بل الامكان العام المعتل

للوجوب فان كثير من المقبولات مما تجب لقابليها ولا يجوز ان تفك كما عنه
 كصورة كل فلك لهيولاء وشكل كل فلك له عند كم وحرارة النار
 ورطوبة الماء لافلا يلزم تناف. وقد اجيب عنه بان الامكان العام محتمل
 للامكان الخاص وكذلك يمكن عدم المقبول من حيث انه مقبول مع
 وجود قابله وح يتم الدليل. وفيه نظر. لان هذا لو تم لزم ان يمتنع
 اجتماع شي مع ما يناه في قسمه كان يقال لا يجوز ان يجمع كون اشئ
 ابيض مع كونه ماشيا لان كونه ماشيا محتمل ان يكون اسود. والحاصل انك
 ان اردت بكون الامكان العام محتملا للامكان الخاص احتماله في محل
 النزاع فهو ممنوع وان اردت احتماله له في الجملة فلا يلزم منه تناف. وقد
 اعترض على الدليل. بانه لا يمتنع ان يكون للشيء البسيط الى شي آخر نسبتان
 مختلفتان بالوجوب والامكان من جهتين مختلفتين فيجب له ذلك الشيء
 الآخر من جهة ولا يجب له من جهة اخرى. وهو مدفوع بانه لا يعقل ان
 يكون شي واجبا للشيء في نفس الامر وغير واجب له فيها سواء كانا من
 جهتين او من جهة واحدة. نعم يجوز ان تقضى جهة شي وجوب شي
 آخر له ولا تقضى الجهة الاخرى وجوبه له فاما ان تقضى احدى جهتيه
 وجوبه له والاخرى عدم وجوبه له فهو ممنوع قطعاً والفرق بين
 عدم الاقتضاء واقتضاء العدم بين وعلى هذا فيمكن ايراد نقض اجمالي
 على الدليل بانه لو تم لزم امتناع ان يكون شي فاعلاً لقبول شي آخر
 اذ فاعلية الاول له تقضى وجوبه للثاني وقابلية الثاني له تقضى امكانه

الحاصل له فيلزم ان يكون واجبا له وغير واجب له. وثانيهما انه لا يجوز ان تكون له صفة لا تكون صفة كمال بلا خفاء ولا خلاف فلو كانت له صفة زائدة لكانت صفة كمال فتكون ذاته تعالى بدونها ناقصة مستكملة بغيرها الذي هو الصفة الزائدة وهذا محال. والاعتراض عليه. ان المحال ان يحتاج في كماله الى غيره مستفيدا لهاعنه واما اذا كانت ذاته كافية في تلك الكمالات مستلزمة لها بحيث لا يتصور انفكاكها عنها فلا نسلم استحالة هذا عين مدعانا. وهو غاية الكمال اذ معنى كمال الشيء ان يحصل له ما يلزمه وينبغي له وترتب عليه مصلحة وحكمة وغاية ان تكون ذاته كافية فيه غير محتاجة في حصوله لها الى غير ها ولا يمكن الانفكاك عنها وقولكم لو كان كذلك لكانت الذات بدونها ناقصة لا يفيد شيئا لان كون ذاته تعالى بدون تلك الصفات محال فلا ضرر في ان يستلزم محالا آخر ولو كان المراد بهام قطع النظر عن تلك الصفات واعتبارها مجردة عنها تكون ناقصة فهذا الاحاصل له اذ يقطعك النظر عن الصفات واعتبارك تجرد ها عنها لا يلزم تجرد ها عنها في نفس الامر وما لم تكن مجردة عنها في نفس الامر لا يلزم نقصان فيها وهو بمنزلة ان يقال لو لم يكن لها الكمال لكانت ناقصة ولا حاصل لهذا. وقد يذكريان امتناع ان تكون له تعالى صفة زائدة وجهان آخران. احدهما. انه لو كانت له صفة زائدة لزم التكثر اي الذات والصفة في الواجب بالذات وهو ممتنع لوجوب ان يكون الواجب واحدا من جميع الوجوه. وثانيهما. وهو الزامي انه لو كانت له صفة زائدة فلا شك انه لا يجوز ان تكون ذاته اوصفته محتاجة

الى ما هو منفصل عنه فيشذ لا يخلو اما ان يستغنى كل من الذات والصفة عن
 الاخرى فيلزم تعدد الواجب بالذات وهو ما يمتنع عليه واما ان يفترق
 كل منهما الى الاخرى فلا يكون الواجب واجبا واستحالته غنية عن البيان
 او تكون احداهما محتاجة الى الاخرى دون العكس فتكون احداهما ممكنة واستم
 قائلين بهاذ من كلامكم ان الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته والوجهان
 في غابة السقوط . اما الاول . فلظهور المنع على مقدماته اذ امتناع هذا التكثير
 وجوب كون الواجب واحدا بالنسبة الى هذا التكثير ممنوعان . واما الثاني .
 فلما عرفت من ان ذلك لا يلزم على امتناع تعدد الواجب ما لم يثبت بالنظر
 اليها امتناع تعدد الواجب حتى يتم بناء هذا المطلوب عليه وايضا نحن نسلم
 ان الصفة مفترقة الى الذات وانما ليست بواجبة لذاتها بل ممكنة ومارة في
 كلام البعض من ان الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته فليس
 المراد منه ان صفاته تعالى واجبة لذاتها بل انها واجبة لذاته بمعنى غير مفترقة
 الى غير ذاته تعالى لان ذاته فاعلة لها حتى يلزم ان يكون تعالى موجبا بالذات
 بالنسبة الى صفاته دون سائر الموجودات او يلزم التخصيص في العلل العقابية
 فيرد انه بعيد جد ابل غير صحيح اصلا وانما فسرنا كلامه بهذا المعنى غير مرة ان غاية
 الافتقار الى المؤثر عند المحدث لا لا مكان وصفاته تعالى ليست بمحاذرة
 فلا يكون لها فاعل ونسب بهذا عباره ايضا حيث لا يجوز ان يفهم منها ان ذاته
 تعالى فاعلة لذاته بل انها غير مفترقة الى غيرها والعابرة غير مفترقة بين الذات
 والصفات في نسبة وجوبها الى الذات بحرف اللام فتأمل واعلم ان ابا علي قدر

في كتاب الاشارات ان الواجب الاول بمقل كل شئ وان الصور العقلية لا تتحد بالعقل ولا بعضها ببعض وانكر بالغاً على من نوههم ذلك الاتحاد وحكم بانها صور متباينة متقررة في ذات العقل فلزمه ان لا يكون الاول الواجب واحداً من كل الوجوه بل يكون مشتملاً على كثرة فاللزمه نصاً صريحاً وقال لا محذور في ذلك لان الدليل انما دل على تنزه ذات الله تعالى عن التكثر والكثرة الحاصلة بسبب عقله للاشياء كثرة في لوازم ذاته ومعلولاتها وهي مترتبة على الذات ترتب المعلول على علته وكثرة المعلولات واللوازم لا تنافي وحدها علتها الملزومة لها سواء كانت متقررة في ذات العلة او مباينة لها لانها متأخرة عن حقيقة ذاتها لا مقومة لها فالاول الواجب تعرض له كثرة لوازم اضافية وغير اضافية وسبب ذلك كثرة اسمائه تعالى لكن لا تأثير لذلك في تكثر ذاته تعالى ولا تنافي فيه لوحدته * هذا محصل كلامه * ولا يخفى عليك * ان هذا هدم منه لكثير من اصولهم وقواعدهم المقررة عندهم المشهورة فيما بينهم * مثل ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد * وان الواحد لا يكون فاعلاً وقابلاً لشيء واحد وذلك لانه اعترف بان الصور العقلية التي هي متكثرة حاصلة لذات الاول متقررة فيها وحكم بانها معلولاتها فذا انه فاعلة للاشياء الكثيرة وقابلة ايضاً لها وهذا ان اعلان كبير ان من امهات اصولهم التي يبنون عليها كثير من احكامهم * ومثل انه تعالى غير متصف ولا جائز الاتصاف بصفات غير اضافية ولا سلبية فانه صريح باتصافه بالعلم الذي هو صفة حقيقة على ما اخبره هنا

ولزم منه تجويزه لا تصافه تعالى بغير العلم من الصفات الحقيقية ان سلم ان
ليس في كلامه دلالة على اتصافه بها. ومثل ان معلوله الاول مبين له وهو
عقل قائم بنفسه كما هو المشهور بينهم وذلك لانه فهم من كلامه ان اول معلولاته
الصور العقلية القائمة به الى غير ذلك مما هو مشهور من مذهبهم وانما انتزم
هذا لانه رأى استحالة ما ارتكبه من تقدمه من الفلاسفة مثل ما قال به
قد ماؤهم من نفي العلم بطلقا عنه تعالى وما شنعوا بعد من ان يدعى مخلوق لنفسه
الاحاطة علما بجلال الملك ودقائقه واسرار الملكوت وحقائقه بفكره ورايه
على ما هو شأن الفلاسفة ويسلب العلم بشي من الاشياء عن خالقها العليم
الحكيم الذي لا يزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض ويحمله
انزل مرتبة من الحيوانات العجم التي تعلم كثير من الاشياء بل بمنزلة جماد
لا شعور له بشي تعالى الله عما يقول الجاهلون علوا كبيرا. ومثل ما قال به
افلاطون من قيام الصور العقلية واستحالة هذا ايضاينة وقد اعتنى ابو علي
في الاشارات وغيره بالرد عليهم وقال في كتابه المسمى بكتاب المبدأ
والمعاد ان النفس اذا اعتقلت شيئا اتحدت بالعقول فعبودية على انه وضع
ذلك الكتاب لتقرير مذهب المشائين لاني ان ما هو المختار عنده كما ذكره في
اول هذا الكتاب وللغفلة عن هذا يتوهم ان مختاره في ذلك الكتاب يخالف
ما اختاره في الاشارات وغيره وانما ارتكب هو لا هذه الامور المستحيلة
لثلاثتهم لزم ابا علي من الحق الذي انطقه الله تعالى به مخافة اقوا معد
مذهبهم والعجب من ابي علي منع ذلك كله الذي في اوهام اقوام انه لا يعدل

به ذكاه كيف يتاقي منه ان يشتغل باثبات تلك القواعد بدلائل و حجج
يسمى ابراهيم قاطعة وبعد ذلك يحكم بالحجة ايضا بما يتاقي قضاها ويهد بها كل ذلك
في كتاب واحد وهل هذا امنه وما وقع من غيره من المخالفات في آرائهم
ومناقضة بعضهم بعضا ورد خلفهم على سلفهم كثير امثل ما سمعت الآن
الادليل على نزلهم فيما يقولون وعدم وثوقهم بما يستدلون والافان كان
ما ورد من السلف من الدلائل قطعية فاما ان لم يفهم الخلف الرادون عليهم
فلذلك انكروها وخالفوها فيكونوا الغيباء لا ذكاه اوقفوها وعرفوا قطعيتها
وحقية نتائجها ولكن انكروها وعنادوا فيكونوا اسفها لاحكامها وعلى كل تقدير
لا يبقى وثوق بكلام احد منهم اما الخلف فلانها مهم بالجهل او العناد فكلام
احد منهم لا يوثق به واما السلف فلان الناقلين لكلامهم اليانام هؤلاء المنهمون
الغير الموثوق بعقلهم وليت شعري ما بالاقوام يرون ويسمعون
ما ذكرناهم يعتقدون ان كل ما صدر عنهم عين اليقين والحق المبين خصوصا
ابا علي الذي يكذب نفسه هذا التكذيب الصريح الذي اربناكه ولا
ينفك عن مثل ما وقع له او اعظم منه كل من تصدى للاحاطة بالامور الالهية
يجرد العقل والراي من غير استعانة باقوال الانبياء المبعوثين للهداية عصمنا
الله تعالى في سلوك طريقة معرفته عن الغواية

في البحث السابع انه تعالى هل يجوز ان يكون له تركيب من اجزاء عقلية او لا
لا خفاء في ان الموجودات الخارجية كل واحد منها متميز عن كل ما عداه او مباين
له وان بينها مشاركات بوجوده على مراتب متفاوتة في العموم والخصوص

فبعض وجوه المشاركة شامل للكل كالوجود والوجوب ونحوهما وبعضها
 لاقل واقل وان ماهية المشاركة غير ماهية التميز وان وجوه المشاركة الغير
 الشاملة للكل فهي من قبيل ماهية التميز من وجه ثم ان ماهية يتميز الموجود
 عن جميع ماعد او يسمى لئلا يمكن ان يكون خارجا عن حقيقته الموجودة
 والا كان هو في حد ذاته غير متميز عن غيره وهذا غير معقول فهو اما نفس
 حقيقة من غير ان تكون له ماهية كلية ينضم اليها شيء آخر به يتميز فرد منها
 عما يشاركه فيها واما امر آخر داخل في حقيقته الموجودة وعارض لماهية
 الكلية وهذا على قسمين - احدهما - ان تكون تلك الماهية مقتضية
 مستلزما لتعين فرد مخصوص وحينئذ يجب ان تكون هذه الماهية مفهومة
 في هذا الفرد واللازم تخلف المعلوم عنه واللازم من ملزومه
 اذ لا يتصور ان يتحقق ماهية يتميز هذا الفرد عن كل ماعداه في فرد آخر وذلك
 كما في العقول على رأيهم فان كلا منها نوعه منحصري فرد - وثانيها -
 ان لا تكون تلك الماهية مستلزما لتعين فرد مخصوص فاما يجوز تعدد
 افرادها واما ماهية المشاركة بين الكل فهو خارج عن ماهية افرادها اذ ليس
 ولا يمكن ذاتي مشترك بين الواجب والممكن الجوهر والعرض وهو العرض
 العام ان كان محمولا ومبدأه ان كان غير محمول وكذا في الاقسام
 الاربعة الآتية واما ماهية المشاركة بين البعض فيميز ان يكون ذاتا لافراد
 اما تمام حقيقتها او بعضها والاول هو النوع والثاني هو الجنس او الفصل وان
 يكون عرضيا لها وهو بالقياس الى ما يساويه خاصة كالماشي بالنسبة الى

الحيوان و بالقياس الى ما هو اخص منه عرض عام كونه بالنسبة الى الانسان
 والفرس وتفصيل هذه الاقسام في المنطق فالجنس والفصل جزءان
 عقليان للماهية المركبة في العقل كالانسان مثلاً فإنه ليس في الخارج شيء
 موجود هو الحيوان الذي هو جنسه وآخر هو الناطق الذي هو فصله
 يكون مجموعهما الانسان والا لا يمنع حمل احدهما على الآخر اذ التميزان
 بالوجود الخارجى لا يمكن حمل احدهما على الآخر ولو كان بينهما اى اتصال
 يمكن كيف ومعنى الحمل ان المتغايرين مفهومهما متحدان ذاتا ولو كان بكل
 واحد منهما وجود مستقل لما اتحد اذ اتا وهو ظاهر بل في الوجود شيء
 واحد هو زيد مثلاً فاذا تصور العقل يتدفع منه ماهية كلية من امر بهم
 محتمل للانسان والفرس وغيرها غير مطابق بنفسه لشيء منها هو جنسها الذى
 هو الحيوان ومن امر آخر يحصل الاول ويعينه اى يجعله مطابقاً للحقيقة
 زيد وهو فصلها الذى هو الناطق فيحصل من اجتماعهما فيه حقيقة زيد وهى
 الانسان فهما جزءان عقليان للانسان لا خارجيان وكذا التبعين ايضا جزء
 عقلى للشخص عند المحققين فليس ان في الخارج موجودا هو النوع مركبا
 او بسيطا وآخر هو التبعين بل الموجود في الخارج واحد هو الفرد فيفصله
 العقل عند ملاحظته اياه الى ماهية كلية مشتركة بينه وبين ما يشبهه الى امر مخصوص
 به يتميز عما عداه لان هناك موجودات متعددة متميزة في الخارج والدليل على
 هذا ما ذكرناه من انها لو كانت متميزة الوجود في الخارج لا يمنع حمل بعضها على بعض
 وان النوع والجنس والفصل لو كانت مستقلة لهما وجودات في الخارج لكان كل

منها في آن واحد في امكنة متعددة ومتصفا بصفات متنافية ومشتراكين
 كثيرين ومن اجلى البديهيات ان كل ما هو موجود في الخارج فهو في ذاته
 بحيث اذا لوحظ مع قطع النظر عما عداه كان متعبعا غير قابل للاستقلال
 فيه وهو منهم من ذهب الى ان التعيين موجود في الخارج واستدل
 عليه بانه جزء لهذا التعيين الموجود في الخارج وجزء الموجود في الخارج
 موجود في الخارج البتة وقد ظهر جوابه بما قررناه وهو انه ان اراد بقوله
 انه جزء لهذا التعيين انه جزء له في الخارج فهو ممنوع وان اراد انه جزء
 في العقل فهو مسلم ولا يفيد المطلوب اذا تقرر هذا فنقول قالوا ان
 الواجب تعالى ليس له تركيب عقلي اى ليس بحيث ان امكن تصويره
 بكنهه حصل منه في العقل جنس وفصل او ماهية كلية وما به امتيازه عن
 مشاركاته في تلك الماهية واورد الفلاسفة دليلين • اجمد هما النقي
 التركيب عنه مطلقا اى سواء كان تركيبا خارجيا او عقليا • وثانيهما •
 اننى التركيب العقلي خاصة الاول ما قالوا التركيب واجب الوجود من
 اجزاء لكان مسبوقا بها مفقرا اليها لانه لا يمكن تركيب كل جزء
 من اجزائه وافقاره اليه او كل مسبوق بشئ مفقرا اليه يمكن ولا شئ
 من الممكن بواجب الوجود فلو تركيب واجب الوجود من اجزاء
 لم يكن واجب الوجود واللازم باطل فكذا الملزوم وهو المطلوب
 • والاعتراض عليه • ان المعلوم المسلم ان واجب الوجود لا يجوز ان
 يكون مفقرا الى فاعل يفيد الوجود واما انه لا يجوز افتقاره الى الجزء

فهو غير بدیهی فلا بدله من برهان بین یتبین به استحالة ان تكون له اجزاء
 واجبة غیر مفترقة الى فاعل واذا لم تكن الاجزاء مفترقة الى الفاعل لم یکن
 المركب مفترقا الى الفاعل ضرورة فلا یكون التركيب على الاطلاق
 مستلزما للامكان ومنا فی اللوجوب فان قيل • ان كان شیء من اجزائه
 ممكنا یكون لا محالة مفترقا الى فاعل فیکون المركب مفترقا الى ذلك
 الفاعل لان المفترق الى المفترق الى الشیء مفترقا الى ذلك الشیء وان
 لم یکن شیء من اجزائه ممكنا لم تعدد الواجب لذاته وقد مر استحالته • قلنا •
 قد مر ایضا وجوه الا عراض على ما ذکرتم من ادلة استحالة تعدد
 الواجب فلا یتیم ما كان مبتنی علیها وليس لاثبات واجب الوجود دلیل
 یعول علیه الاستحالة وهي لا تنقض الا انتهاء امکانات الى موجود لا یفتقر
 الى غلة سواء كان له اجزاء او لا وانتهاء المركبات الى اجزاء بسيطة
 لا اجزاء لها والا لزم التسلسل فی الاجزاء وهو ایضا محال ولم یدکروا
 دلیلا یعول علیه على ان الواجب بتخیل ترکیبه ولو قالوا نحن نصطلم على
 ان الواجب مالا یفتقر فی وجوده الى غیره احلا فلا یكون المركب
 واجب الوجود لا فتقاره الى جزئه الذي هو غیره فلا مشاحة معهم
 لكنه لا یلزم منه ان لا یكون المبدأ الاول اعنی الموجد الاول للعالم اجزاء
 عقلية او خارجية كما هو المدعی ولو سلم امتناع ترکیبه من الاجزاء
 الخارجية فلا نسلم امتناعه من الاجزاء العقلية فان وجوبه انما هو بالنسبة
 الى وجوده الخارجي لا الى وجوده العقلي كيف وعمل هذا الوجود

وهو العقل وهو ممكن ولا يعقل ان يكون الممكن ممكنا والحال فيه واجبا
 فان قيل لا تكون الاجزاء العقلية الا ماخوذة من الاجزاء الخارجية
 فتبوت الاجزاء العقلية مستلزم ثبوت الاجزاء الخارجية وقد سلم امتناعه
 قلنا هذا المصير ممنوع فانما يجوز ان تكون للبسائط الخارجية ماهيات
 مركبة في العقل والبداهة لا تأتي عن ذلك ولا يبرهان عليه الثاني
 الى الدليل الدال على نفي التركيب العقلي عن الواجب تعالى انه لا يشارك شيئا من
 الاشياء ماهية وذلك لان حقيقة كل شيء سواء تقتضي الامكان وحقيقته
 تعالى تقتضي الوجوب والامكان والوجوب متنافيان وتنافي اللزام دليل
 على تنافي المتزومات فاذا نوجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في
 انفرادي جسا كان او نوعا فلا يحتاج الى ما يميزه عن المشاركات الجنسية
 وهو الفصل او النوعية وهو الذي سميناه التعيين اذا لا حجاج الى احد
 هذين انما يكون عند المشاركة على احد الوجهين وهذا مبني على ان الفصل
 لا يكون الا تميزا ماهية عن مشاركتها الجنسية وان تحقق الفصل للشيء مستلزم
 لتحقيق الجنس له فالما اذا جوز ان تكون ماهية مركبة من امرين متساويين
 ويكون كل منهما فصلا لها يميزها عما يشاركها في الوجود فلا يلزم من عدم
 مشاركة الواجب لشيء من الاشياء في جنس عدم احتياجه الى فصل حتى
 يلزم عدم التركيب العقلي لكنهم يوردون الدليل على امتناع تركيب الماهية
 من امرين متساويين فبنوا الكلام هنا على هذا وقد تقرر وجه عدم
 المشاركة بان حقيقة الواجب هي الوجود الواجب لا غير كما سيأتي بيانه

ولست حقيقة شيء مما سواه هي الوجود اذ كل منها يمكن الوجود ولو كانت حقيقة شيء منها هي الوجود لكان واجب الوجود لان ثبوت الشيء لنفسه واجب . ويرد على هذا انه مبنى على ان حقيقة الواجب هي الوجود فقط وسيأتي الكلام عليه وعلى الوجهين معا انهما على تقدير تمامهما لا يوجبان الا ان تكون حقيقته تعالى مبائة لحقيقة كل مما سواه . فاما ان ليس لحقيقته جزء مشترك بينها وبين غيرهما فلا يلزم من هذين التقريرين الا ان يرجع الى الدليل الاول الدال على انه لا يجوز ان يكون الواجب الوجود جزءا اصلا لا مشتركا ولا مساويا فيكون هذا الدليل ضايعا مع انه قد عرف عدم تمام الدليل على هذا المطلوب ولهذا قال بعضهم ذلك الدليل مخصوص بنفي التركيب الخارجي فان قيل ثبت بالبرهان ان الوجود بسيط لا جزء له لاعقلا ولا خارجا وحقيقة الواجب هي الوجود لا غير فثبت انه لا جزء له مشترك فهذا الايراد عن التقرير الثاني سناقط . قلنا هات ما تزعمه برهانا حتى نسمع ما عليه ثم انه على تقدير تمامه فهذا دليل آخر مستقل على نفي التركيب عنه تعالى لا تمام لذلك التقرير اذ على هذا التقرير يكون سائر المقدمات المذكورة فيه لغوا . وقد عورض دليل المقدمة الثالثة ان الواجب لا يشارك شيئا من الاشياء في الحقيقة بان الواجب يشارك سائر الخلق في الوجود فكيف لا يشارك شيئا منها في الحقيقة . واجيب بان الوجود ليس ذاتا لشيء من الحكومات اي ليس ماهية . فهو لا جزءا له بل هو ماض لحافلا يلزم من مشاركة الواجب لخلق الوجود مشاركة له لشيء منها في الحقيقة سواء كان حقيقة

الواجب هي نفس الوجود او معروضة له . وقد يقال . في المعارضة ان حقيقة الواجب ليست الا الوجود الخاص الواجب فهو مشارك للوجودات الخاصة الممكنة في الوجود وهذه مشاركة في الحقيقة . وذكر صاحب المحاكمات لهذا جوابين . احدهما ان الوجود الخاص للممكن ليس ماهية له ولا جزؤه هابل عارض له فيكون قائما بالغير والوجود الواجب قائم بالذات ولا مشاركة بين القائم بالذات والقائم بالغير في الحقيقة والماهية . وثانيهما . ان مشاركة الوجود الواجب للوجودات الممكنة ليست مشاركة في الماهية ولا جزئها لان الوجود ليس ذاتيا للوجودات الخاصة . وفيه نظر . لان جوابه الاول بالنظر الى ظاهره ليس الامعارة لدليل المعارض اذ لا يفيد الا ان الواجب لا يصح ان يشارك شيئا من الممكنات في الحقيقة وليس فيه ابطال لشيء من مقدمات دليل المعارض ولا منع له حينئذ فلا فائدة في الجواب لانه افاد انتفاء المشاركة بين وجود الواجب ووجودات الممكنات في الحقيقة ودليل المعارض افاد ثبوت المشاركة فتعارضتساقتا وليس مطلوب المعارض الا هذا فلا يتم جواب المعارضة الا بابطال احدي مقدماتها ولا اقل من المنع فهو لا يتم الالباب كفي الجواب الثاني من كون الوجود غير ذاتي للوجودات الخاصة فلا يكون وجها آخر في الجواب مقابلا للوجه الثاني بل الظاهر ان مجموعهما جواب واحد لان ما ذكر في الوجه الثاني من ان الوجود ليس ذاتيا للوجودات الخاصة مجرد ادعاء لم يذكر له بيان فلا يبطل به ما ادعاء المعارض من ان مشاركة الوجودات

الخاصة في الوجود مشاركة في الحقيقة وهو ان كان متضمنا لمنع مادعاء
 المعارض والمنع كاف في جواب المعارضة لان المعارض مستدل لكن لاشبهة
 في ان ابطال بعض مقدماتها اقوى في الجواب فالاولى ان يورد دليل على
 ان الوجود ليس ذاتيا للوجودات الخاصة ليبتل به مادعاء المعارض من
 ان المشاركة في الوجود مشاركة في الحقيقة . ومن ادلله ما ذكر في الوجه
 الاول فباجتماعها يحصل جواب تام دافع للمعارضة . وقد عورض اصل
 الدليل الدال على ان الواجب ليس له جنس وفصل وتعين زائد على ذاته
 بوجه الزامى وهوانكم قائلون بان الجوهر جنس لما تحتة وتفسرونه بانه
 الموجود لافي موضوع وهذا المعنى متحقق في الواجب فوجب ان يكون الجوهر
 جنسالة فلزم ان يكون له فصل وتعين اذ لا بد لكل موجود له جنس من فصل
 يميزه عن مشاركاته الجنسية وتعين يميزه عن مشاركاته النوعية . اجيب . بان
 ليس معنى الموجود لافي موضوع الذي ذكر في رسم الجوهر الموجود بالفعل
 بل المعنى انه ماهية اذا وجدت كانت لافي موضوع وهذا لا يصدق على
 الواجب لانه يقتضي ان يكون للشيء ماهية ووجود وراهها ولا ماهية
 لواجب سوى الوجود والدليل على ان ليس معنى الموجود هنا الموجود
 بالفعل امران . احدهما . انه لو كان كذلك لزم امتناع تخالف التصديق بكون
 الشيء موجودا عن التصديق بكونه جوهر او اللازم باطل فاننا صدق
 كثيرا بان زيد امثلا في ذاته جوهر ولم نعرف بعد انه موجود فضلا عن
 ان نعرف انه موجود مقيد وفيه نظر . لان قولنا زيد جوهر من الاحكام

الاجابية وكل حكم اجابي كما تقرر صدقه موقوف على وجود الموضوع
بالفعل لان المعدوم كل شئ عنه مسلوب حتى هو عن نفسه والجوهرية
ليست مما يتصف به الشئ في الذهن حتى يكون وجوده الذهنى كافيا
في ثبوتها بل هي مما يتصف به الشئ في الخارج سواء كانت في نفسها موجودة
خارجية او لا فالمتصدق يكون الشئ جوهره بالفعل موقوف على
التصدق بكونه موجودا بالفعل نعم قد يحكم بكونه جوهره اقبل العلم
بوجوده لكن المراد منه حينئذ انه جوهر بالقوة اى ماهية اذا وجدت
كانت جوهره. وثانيها. ان المفروض ان الجوهر ذاتي لما تحته وثبوت
ذاتى الشئ لا تكون له علة والموجودية بالفعل في الممكنات لا تكون
الا لعل فلا يصح ان تكون ذاتية لها سيما مع قيد سلبى فثبت ان ليس المراد
من الموجود المذكور في رسم الجوهر الموجود بالفعل بل ما ذكرنا. قال الامام
الرازي. فان قيل لما كان وجود الله تعالى صفة لحقيقته عندكم لم يتم
هذا الجواب على قولكم وكيف الجواب عن هذا الاشكال. قلنا.
ان كونه تعالى بحيث متى كان موجودا في الاعيان كان لافى موضوع لاحق
من لواحق ذاته وذلك لا يصح ان يكون جنسا لافيه ولا حق غيره
وقد اقمنا الدلائل القاطعة على ذلك في سائر كتبنا. هذا كلامه. وفيه نظر.
لان المعارض لم يدع ان ما عرف به الجوهر جنس بل ان الجوهر نفسه
جنس وقد صرح الامام ايضا في تقرير المعارضة بان الجوهر جنس بالاتفاق
ولا يلزم من عدم كون المعروف جنسا عدم كون المعروف جنسا الا اذا كان

المعرف حد او هناليس كذ لك بل هو رسم للجوهر كما ذكرنا ولا شبهة اذا
 اذ اعرفنا الجواهر بانها موجودة عنصري له قوة الحركة الارادية لا يخرج
 بهذا عن كونه جنس الانسان مع ان هذا المعرف خارج عنه ولم يقصد
 المعارض من نقل هذا التعريف الا ان يعلم منه ان الجوهر صادق على الله تعالى
 لكون معرفه صاد قاعليه وكل ما صدق عليه المعرف حدا كان او رسما
 وجب ان يصدق عليه المعرف ولما ثبت ان الجوهر صادق عليه تعالى
 لزم ان يكون جنسا له . لا يقال . فهم على ان الجوهر جنس لما صدق عليه
 فليس جواب هذا الامنع صدق المعرف عليه تعالى او منع ذلك الاتفاق
 ولا يفيد ان المعرف ليس ذاتيا وجنسا ويمكن ان يقال هذا التعريف ليس
 بصادق عليه تعالى على قولهم لان قولنا ماهية اذا وجدت كانت كذا
 مشعر بامكان عدم الوجود فلا يصدق على واجب الوجود لكن في اعتبار
 مثل هذا الاشعار في التعريفات بعد فليس الجواب من قبلهم الامنع ذلك
 الاتفاق و يترتب على عدم الجنس والفصل له تعالى امتناع معرفته بالحد
 اذ هو لا يكون الامر كما من الجنس والفصل فيمتنع معرفته تعالى بالكنه اذ ما
 لا يكون بد يها فطريق معرفته بالكنه ليس الا الحد ومعلوم ان العلم بكنه ذات
 الله تعالى ليس بد يها . وقد يقال ان غير الحد ليس طريقا لمعرفة النظري
 بالكنه بمعنى انه ليس مستلزما لها ولكن لا امتناع في ان ينتقل ذهن بطريق
 الاتفاق من خواص الشيء الى كنهه وعلا ل دليل على هذا الامتناع ولا
 على امتناع ان يتجلى الله تعالى على قلب عبد من عباده المؤمنين المتحلين بصفاء

القلوب المتخمين عن كدورات الذنوب وعلم هذا عند الله تعالى *

* البحث الثامن انه تعالى هل له ماهية غير الوجود ام لا *

اثبت المليون سوى ابي الحسن الاشعري واتباعه ومنعها الفلاسفة وذهبوا الى ان ذاته تعالى ليست الوجود بمجرد اقامتها بنفسه بمنزلة ما عن الاقرار بماهية كوجود الممكنات * واحتجوا عليه بانه لو كانت له ماهية وجود غير هالكان قائما بها قطعاً والام يكن الواجب تعالى موجوداً فيكون الوجود صفة له وهو ممتنع لما ينمى امتناع صفات زائدة له تعالى مع وجهين آخرين مختصين بهذا المقام * احدهما ان وجوده على هذا التقدير يكون ممكناً لا احتياجه الى الماهية فبالنظر الى ذاته يكون جائز الزوال فلا يكون الواجب واجبا * وثانيهما * وهو العمدة في هذا الباب انه يلزم منه ان تكون الماهية موجودة قبل اتصافها بالوجود وان تكون موجودة بوجودين وهما ضرورياً الاستمالة مع انه ان كان الوجود السابق عين الذات ثبت المدعى والانتقل الكلام اليه حتى يتسلسل * وجه اللزوم ان الوجود على هذا التقدير ممكن كما ذكرنا فلا بد له من علة وعلة لا يجوز ان تكون غير تلك الماهية لما ذكرنا في بحث الصفات وكل صفة علة متقدمة على معلولها بالوجود بالضرورة ولانه لو لم يكن كذلك لانسد باب اثبات وجود المصانع اذ ليس لنا دليل عليه الا ان وجود هذه الممكنات يحتاج الى علة فلو جاز ان لا تكون العلة موجودة لم يثبت المطلوب فلزم ان تكون تلك الماهية موجودة قبل كونها موجودة ولا يمكن تخلف المعلول عن

علته التامة فلزم ان تكون موجودة بعد كونها موجودة فتكون
موجودة بوجودين كما ذكرنا والا عراض على ما بينوا به امتناع
الصفات قد مر هناك فلا حاجة الى اعادته واما على الوجه الاول من
الوجهين المختصين بهذا المقام فانه لا يلزم مما ذكرتم عدم كون الواجب واجبا
وانما يلزم ذلك لو لم تكن ماهيته مقتضية مستقلة الوجود فاما اذا كانت مستقلة
بالاقتضاء له فلا يمكن زوال الوجود نظرا اليه نفسه ولا تسميه ممكنا واما
على الوجه الثاني فهو انكم ان اردتم باحتياج الوجود على تقدير كونه
زائدا على الماهية الى علة احتياجه الى فاعل ومؤثر يعطيه الوجود او يجعل
الماهية متصفة به فهو ممنوع اذ اعطاء الوجود للوجود غير معقول واتصاف
الماهية به قد يم * وقد بينا من قبل ان التأثير في القديم غير ممكن وان اردتم
بعلية الماهية له كونها مقتضية ومستلزمة لها فهو مسلم وهو الحق ولكن لانسلم
ان مستلزم الشيء ومقتضيه يجب ان يكون متقدما عليه بالوجود * وهذا
كما تجوزون بل تحكمون بوقوع ان تقتضي ماهية تعينا فتكون منحصرة في
فرد ولا شك ان تلك الماهية ليست متقدمة على تعينها بالوجود بل بالذات
فقط وكما ان قابل الوجود متقدم عليه بالذات لا بالوجود وما ذكرتم
من الضرورة انما هو في معطى الوجود والمؤثر رغبة لاني مقتضيه ومستلزمه
ولا يلزم انسد اد باب اثبات الصانع لان العالم محتاج الى فاعل يعطيه الوجود
كما نقرر فيما تقدم فلا بد ان يكون موجودا ثم انه يلزم مما ذكرتم وجوده
من الاستحالة * الاول * ان مطلق الوجود بدعيه التصور ولكنه كما اعترفوا

به وزاد وافا ورد والنوصيحه وجوها فلا يخفى مفهومه على عاقل وكل
 من يلاحظ حقيقة هذا المفهوم يعلم بديهته انه لا يصدق على شيء قائم
 بنفسه بان يحمل عليه مواطاة اذ هو التحقق والكون وهذا يقتضى البتة ان
 يكون قائما بشئ ولا يعقل قيامه بنفسه كما ان كل من يتصور معنى المثلث والضلع
 واللون والسواد امثال ذلك يعلم بديهته انه لا يحمل ان يصدق على شيء قائم بنفسه
 ولا شك في ذلك وان كان هذا امكابرة لا يتصور وراهها وهم يقولون ان ذات
 الصانع فرد من هذا المفهوم قائم بنفسه بل يقوم قيم لغيره الثاني انه يلزم ان لا يكون
 الواجب تعالى موجودا حقيقة اذ معنى الموجود ما ينصف بالوجود وعلى
 ما ذكرناه وهو نفس الموجود لا المتصف بالوجود وهم يجيبون عن هذا
 بان كونه عين الوجود لا بنا في كونه موجودا فان كل شيء سوى الوجود
 محتاج في كونه موجودا الى غيره الذي هو الوجود والوجود في كونه
 موجودا لا يحتاج الى شيء آخر فكل ما سوى الوجود موجود بالوجود
 والوجود موجود بنفسه وهذا كما ان كل ما هو غير الضوء مضي بغيره
 الذي هو الضوء والضوء مضي بنفسه لا بغيره وليس بشئ آخر ومن البديهي
 انه يتمتع اتصاف الشيء بنفسه حقيقة وما يقال من ان الوجود واجب
 والبقاء باق والقدم قديم وامثال ذلك قائما هو اعتبار محض يمرى
 في بعض الامور الاعتبارية لا في الامور الخارجية ولا في الوجود فان
 الوجود وجود في الخارج وفيه لا موجود فيه والضوء ضوء في نفسه
 لا مضي وهذا كما ان السواد سواد في نفسه لا اسود والحركة حركة في

نفسها لا متحركة ولم يصح ان يقال شئ سوى السواد فهو اسود بالسواد
والسواد اسود بنفسه وبالجملة كل من يتصور معنى الموصوف والصفة
والاتصاف لا يشبه عليه امتناع اتصاف الشئ بنفسه . فان قيل . نحن
نبين عدم منافاة كونه عين الوجود لكونه موجودا بوجود آخر لا يلزم منه
اتصاف الشئ بنفسه وهو ان ما صدق عليه مطلق الوجود طباع مختلفة
بدليل اختلاف لوازمها فان بعض الوجودات يلزمه التقدم كوجود
العلة وبعضها يلزمه التأخر كوجود المعلول وبعضها يلزمه الاولوية كوجود
الجوهر وبعضها يلزمه عدم الاولوية كوجود العرض وبعضها يلزمه الاشدية
كوجود الواجب وبعضها يلزمه الضعف كوجود الممكن بل الجهات الثلاث
مجمعة في هذين الوجودين واختلاف اللوازم وتباينها يدل على
اختلاف المازومات وتباينها ويقال لمثل هذا العام الذي تختلف افراد .
باحدى هذه الجهات مشكك فعمل ان الوجودات حقائق مختلفة متباينة
فلا يلزم من كونه تعالى موجودا مع كون وجوده عين ذاته اتصاف
الشئ بنفسه لانه يجوز ان يكون الموصوف الذي هو عين الذات حقيقة
من تلك الحقائق والصفة حقيقة اخرى منها . قلنا . ان كانت الصفة عين
الموصوف لزم اتصاف الشئ بنفسه وان كانت غيره لم يكن وجود الواجب
عين ذاته وايضا ان كانت الصفة وجودا ممكنا لزم امكان الواجب وان كان
وجوده واجبا لزم تعدد الواجب وهم لا يقولون به فان قيل . اذ لم يكن
الوجود موجودا في الخارج لم ينصف به الشئ في الخارج فلا يكون شئ

موجود اخرجيا قلنا . لا يلزم فان اتصاف شيء بأخر في الخارج يتوقف
على وجود ذلك الشيء في الخارج لا على وجود الآخر فيه فان الشخص
متصف بالعمى في الخارج مع ان العمى ليس موجودا فيه نعم لا يمكن هذا ما
لم يكن الشخص موجودا في الخارج و التحقيق هذا ان الموجود الخارجى ما يكون
الخارج ظرفا لثبوته و وجوده لا ما يكون ظرفا لنفسه فاذا قلنا مثلا زيد
متصف بالوجود في الخارج فلا يخلو ما ان يكون الخارج ظرفا للوجود ولا لالتصاف
به فان كان الاول فلا يكون الوجود موجودا خارجا لان الخارج وقع ظرفا
لنفسه لا للوجود و يكون زيد موجودا خارجا لان الخارج وقع ظرفا
لوجوده و ان كان الثانى لم يكن الاتصاف موجودا خارجا و لم يعلم حال الوجود
انه موجود خارجا و الا اذا تصاف الشيء في الخارج يجوز ان يكون بامر موجود
فيه كالسواد و ان يكون بامر معدوم فيه كالعمى ولكن يلزم ان يكون زيد
موجودا في الخارج و ان لم يقع الخارج ظرفا للوجوده اذا تصاف الشيء
في الخارج بأخر و ثبوته له سواء كان الآخر امر او وجودا او عدما بدون
وجود ذلك الشيء ممنوع بدية فعلم ان عدم كون الوجود موجودا
لا يستلزم عدم صحة قولنا الشيء متصف بالوجود في الخارج نعم هو مستلزم
لعدم صحة قولنا وجود زيد ثابت في الخارج و ايضا عدم كون الاتصاف
موجودا في الخارج مستلزم لعدم صحة قولنا اتصاف الشخص بكذا ثابت
في الخارج لا عدم صحة قولنا هو متصف بكذا في الخارج . الثالث . انه
يلزم ان لا يكون الواجب بالذات واجبا بالذات اذ معنى الواجب بالذات

ما يقتضى ذاته وجوده فاذا كان الوجود عين الذات لا يتصور اقتضاؤها
له والا يلزم ان تكون متقدمة على نفسها واجيب عنه بان الوجود الذي
هو عين الذات وجود مخصوص هو فرد مطلق الوجود المشترك بين جميع
الوجودات الخاصة للوجودات معروض له فيكون غيره وهذا الفرد
مقتضى لعارضة الذي هو الوجود المطلق وهذا معنى قولهم ان ذاته تقتضى
وجوده وليس فيه اقتضاء الشيء لنفسه ولا منافاة لمذاهبهم ولا يلزم من هذا
ان يكون كل ممكن واجبا لذاته بان يقال ان وجوده الخاص يقتضى
عارضة الذي هو مطلق الوجود كالوجود الخاص للموجب وذلك لان
ذات الممكن غير وجوده الخاص فلا يلزم من اقتضاء وجوده الخاص
مطلق الوجود اقتضاء ذاته ذلك ولا ان يكون كل ممكن واجبا بان يقال
انه وجود خاص يقتضى الوجود المطلق فهو شئ يقتضى لذاته وجوده
كالوجود الخاص الواجب بعينه وذلك لان الوجود الخاص للممكن غير
مستغن في نفسه عن غيره بل هو محتاج الى علته فيكون عارضة ايضا محتاجا
اليها فلا يكون ذلك الوجود لذاته مقنضيا بالاستقلال بل مع علته بخلاف
الوجود الخاص الواجب فانه مستقل باقتضاء الوجود المطلق من غير افتقار
الى شئ اصلا وفيه نظر اما اول فلانه لا شبهة لنا في ان المراد بواجب
الوجود وممكن الوجود وممتنع الوجود ما يكون الوجود محمولا عليه حمل
الاشتقاق ايجابا او سلبا لا حمل الموطاة ولا عم منه فان معنى الممتنع ما لا يمكن
كونه موجودا لا ما لا يمكن عروض مطلق الوجود لوجوده الخاص وكذا معنى

الممكن ما يتساوى كونه موجودا او كونه معد وما لا ما يتساوى عروض مطلق
 الوجود لو جوده الخاص ولا عبر وضعه له ولا المعنى الاعم المختل لهذا فمعنى قولهم
 الواجب تقتضى ذاته وجوده انه ما يقتضى ذاته كونه موجودا وكيف لا ولا يضاف
 ابدا مطلق الوجود الى فرد منه كما لا يقال انسان زيد ولا ماشى زيد باعتبار
 ان هذا المطلق حاصل له اما ذاتيا او عرضيا نعم قد يضاف العام الى الخاص للبيان
 كما يقال لون السواد لكن المراد هناك اللون الذى هو السواد فيكون المراد
 بالعام هناك الخاص وتكون الاضافة بمعنى هو هو لا بمعنى هو له كما هو ظاهر معنى
 الاضافة فيكون معنى وجود الشيء الوجود الذى به يكون موجودا لا الوجود الذى
 يصدق عليه بالمواطاة واما ثانيا فلان عروض مطلق الوجود لو جوده
 الخاص لا يخلو اما ان يكون في الخارج او في العقل وعلى الاول يلزم انتقاض اصلين
 كبيرين معتبرين عندهم وهما سابق من ان الواحد لا يكون فاعلا وقابلا لشيء
 واحد وان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وذلك لان كل عارض لشيء ممكن
 لاحتياجه الى معرضه سواء كان المعرض واجبا او ممكنا سواء كان العارض
 لازما او مفارقا ولهذا بعينه ذهبوا الى ان وجود الواجب عنه فيحتاج الى علة
 ولا يجوز ان تكون علة غير معرضه لا مستحالة احتياج الواجب الى الغير بوجه
 من الوجود فيكون فاعلا لمعارضه ولا شك ان معرض الشيء قابل له فهذا المعرض
 فاعل وقابل معارضه • واذا كان كذلك فهذا العارض اثر له وقد قالوا
 صدر عنه العقل الاول فصدر عن الواحد اثنا وبطل ايضا ما قالوا
 ان المغلول الاول هو العقل لانه لا يعقل ان يكون صدور العقل منه قبل عروض

الوجود له وعلى الثاني يلزم ان لا يكون اقتضاه لمطلق الوجود لذاته بالاستقلال
لاحتياجه حينئذ الى العقل والى الحصول فيه • وما ذكره بعض الافاضل من
وجه الفرق بين وجود الوجوب ووجود الممكن على الشق الثاني من ان وجود
الواجب مستغن في الخارج مع اقتضائه الوجود المطلق يعنى في العقل
والممكن ليس كذلك فافترقا لا يعنى هذا عن الحق شية لانه يجب ان
يكون الواجب مقتضيا لذه وجوده من غير افتقار الى شىء اصلا وان الكلام
فيه ولم يحصل مما ذكره هذا ولم يظهر الفرق بين الواجب والممكن فيما هو المطلوب
فاي فائدة في بيان الفرق بوجه آخر • فان قيل • نختار ان العروض في الخارج
لكن الخارج ظرف لنفس العروض لا لثبوته فلا يكون العروض موجودا خارجيا
ولا يلزم ايضا ان يكون العارض موجودا خارجيا كما ذكر في هذا البحث
فلا يحتاج شىء منهما الى فاعل ولا يكون العارض اثره لان احتياج الشىء الى
الفاعل انما يكون في وجوده • فلا يكون اثر الفاعل الا ما هو موجودا فلا ينتقض
على هذا التقدير شىء من الاصلين كما ذكر • قلنا • كما ان الممكن في اتصافه
بالوجود محتاج الى فاعل كذلك في اتصافه في نفس الامر بكل صفة سواء
كانت موجودة خارجية كالسواد او لا كالعمى محتاج اليه فكما ان الجسم
لا يصير اسود بدون فاعل كذلك لا يصير اعشى بدون فاعل وهذا يدعى من غير فرق
بين ما يكون الصفة موجودة وما لا يكون موجودا قبل يقول اثر الفاعل ايضا
لا يكون الا انصاف شىء بشىء فان الصباغ لا يجعل الثوب ثوبا ولا الصبغ
صبغا بل يجعل الثوب متصفا بالصباغ في نفس الامر لا معنى انه يجعل الانصاف

موجودا فيها كما تحققته فليس اثر الفاعل دائما الا ذلك الاتصاف الذي ليس له وجود خارجي اصلا لكن قد يلزمه وجود بان تكون الصفة موجودة وقد لا تكون كما في المتنازع فيه نعم لو كان اتصاف الشيء بالشيء بمجرد اعتبار العقل لافي نفس الامر كما تصاف المقدار بالتجزى لا يحتاج الى فاعل في نفس الامر سوى المعبر هذا وقد اعترض الامام الرازي هنا عليهم بوجوه اذ احقق مذهبه في هذه المسئلة لا يتوجه عليهم شيء منها اصلا ويعلم مذهبهم من اثناء تقريرنا للكلام في هذا البحث ولا بأس ان نشير هنا الى حاصله اجمالا فنقول انهم ذهبوا الى ان الوجود مفهوم كلي مشترك بين جميع الموجودات له فرد في كل منها وهذا المفهوم بدعي التصور ويعلمه كل عاقل من هو اهل الاكتساب ومن غيره وهو عارض لافراده كالكتاب بالنسبة الى افراده كالحيوان والانسان بالنسبة الى افرادهما ويدعون في هذا الحكم ايضا الضرورة وينهون عليه بانه مقول عليها بالتشكيك كما ذكرنا والمقول على الاشياء لا يجوز ان يكون ذاتيا للشيء منها ويستدلون على هذه المقدمة بما لا حاجة بنا هنا الى نقله وبيان صحته وفساده واما افرادها ففي الممكنات عارضة لما هي تنافى كل ممكن ثلاثة اشياء ماهية وفرد من الوجود عارض لها وحصه منه عارضة لذلك الفرد وفي الواجب فرد غير عارض لما هيته بل هو قائم بنفسه وهو عين الواجب فهنا شيان فقط فرد من الوجود وحصه منه عارضة لهذا الفرد وتلك الافراد مختلفة بالحقائق كما ان افراد الماشي مختلفة بها بحقيقة وجود الواجب غير حقيقة وجودات الممكنات مبائة لها هذا حاصل

مذهبهم • ومن اعتراضاته عليهم انه يلزم مما ذهبتم اليه اما تخلف المعلول
عن علته التامة او احتياج الواجب الى غيره • وبطلان كل منها غنى عن البيان
اما الملازمة فهو ان الوجود المشترك بين الواجب والممكن من حيث هو
وجود اما ان يقضي لذاته عروضة لماهيته اولا عروضة لما ولا يقضي لاهذا ولا
ذاك وعلى الاول يلزم تخلف مقتضاه عنه في الواجب لانه ليس عارضا
فيه لماهيته على زعمكم وعلى الثاني يلزم التخلف في الممكنات لانه عارض لما
فيهابالاتفاق وعلى الثالث يلزم ان يكون عدم عروضة لما في الواجب اعملة
مغايرة فيلزم احتياج الواجب في تجرد • الى غيره • لا يقال • المحتاج الى العلة
هو العروض لاعدمه اذ يكفي فيه عدم تلك العلة • لاننا نقول • فيحتاج الى
ذلك العدم وهو ايضا عملة • مغايرة • ووجه اندفاعه ان المختار هو القسم الثالث
ولا يلزم الاحتياج لان عدم العروض انما يقتضيه الوجود المخصوص الواجب
الذي هو حقيقة مخالفة لحقيقة وجود الممكن ولا يلزم من عدم اقتضاه
العارض العام للعقائق المختلفة لشيء عدم اقتضاه بعض تلك الحقائق له كما ان
الماشي لا يقتضى قابلية الكتابة ولا عدها مع ان الانسان يقتضيهما القوس
يقتضى عدها بل الامر في الذات العام ايضا كذلك كالحوان بالتسبة الى
تلك القابلية من غير فرق • ومنها • انهم اتفقوا على ان العقول البشرية
لا يمكن ان تدرك حقيقة ذات الله تعالى واتفقوا على ان وجود • مدرك لم
بل ادعوا فيه الضرورة كما برر وغير المدرك غير المدرك فيمتنع ان يكون
وجوده عين ذاته • ووجه اندفاعه ان المدرك هو الوجود المشترك ولا خفاء

ولا خلاف في انه غير ذاته وعين ذاته انما هو الوجود الخاص ولم يقل احد
منهم بإمكان ادراك حقيقته فضلا عن وقوعه عن بداهته * ومنها انه لو
كان كما ذكرتم لزم ان يكون كل ممكن علة لجميع الممكنات حتى لنفسه ولعله
وان يكون متصفا بجميع صفات الواجب واللازم باطل بالضرورة * وجه اللزوم
ان الواجب علة للممكنات ومتصف بالصفات وزعمكم ان الواجب ليس
الا الوجود الغير العارض وعدم العروض لا دخل له في علة الممكنات
واقضاء تلك الصفات لان عدم لا يكون علة للوجود ولا جزأ منها فلم يبق
للعلة الا الوجود وحده والمفروض انه مشترك بين جميع الموجودات فيكون
وجود الواجب مساويا لوجود سائر الموجودات في الحقيقة فتكون تلك
الموجودات مساوية لوجود الواجب في العلية وفي الاقتران بتلك الصفات
بلى يلزم ان يكون كل ذرة من ذرات الدنيا موصوفة بحقيقة الباري
ولا شك في استحالة * ووجه اندفاعه ان اشتراك مفهوم بين اشياء
لا يستلزم ان تكون تلك الاشياء متساوية في الحقيقة وفي لوازمها واحكامها
فالتصنيف بعلة الممكنات وتلك الصفات هو الوجود الخاص الواجب الذي
هو حقيقة مخالفة لحقائق وجودات الممكنات فلا يلزم ثبوت لوازمها
واحكامها لشيء من تلك الوجودات مع ان قوله عدم لا دخل له في علة
الموجودات ممنوع فان عدم المانع من تمام عللها * ومنها ان من قواعدهم
التي بنوا عليها كثيرا من احكامهم ان الطبيعة النوعية يصح على كل فرد منها
ما يصح على سائر افرادها ولا تختلف مقتضياتها فنقول الوجود من حيث

هو وجود محذوف فاعنه سائر العوارض طبيعة واحدة نوعية فلا يجوز
 ان تختلف مقتضياتها اذا كان كذلك فالوجود في حقنا عرض مفتقر الى
 الاداة فكيف يعقل انقلاب هذا الوجود في حق الله تعالى جوهر قائما بنفسه
 بحيث يكون اقوى الموجودات واشد هاقيا ما بالنفس ووجه اندفاعه ان
 كونه طبيعة نوعية مما لم تقم عليه شبهة فضلا عن دليل بل عند
 ان الدليل دل على عدم كونه طبيعة نوعية فلا جنسية وهو كونه متولا
 على افراد بالتشكيك فان قيل كلامه هذا مبني على انهم قالوا ان كل
 كلى ولو كان عرضا دافقوا بالقياس الى حقيقة حصصه الموجودة في الافراد
 نوع فلا يجوز ان تختلف مقتضياته بالنظر الى حصصه وبذلك يتم مقصوده
 لان الوجود اذا كان مشتركين الواجب والممكن كان في وجود كل
 منها حصص منه فيجب ان لا يختلف مقتضى الحصص فيجوز على كل منها
 ما يجوز على الآخر ويلزم المحذور قلنا لا يلزم من عدم جواز اختلاف
 مقتضى الحصص عدم جواز اختلاف مقتضى الفردين لان الحصص
 عارضتان للفردين ولا يلزم توافق المروض والمارض في اقتضاء شئ
 وعدم اقتضائه ولزومه وعدم لزومه فهنا الوجود الواجب الذي هو
 فرد من مطلق الوجود يقتضى اتصافه بعلية الممكنات وبسائر الصفات وان
 لم تقتض حصص الوجود العارضة له ذلك نعم ان مبنى جميع هذه الاعتراضات
 توهمه انه كون مشتركين افراد يستلزم كون تلك الافراد متساوية
 في الحقيقة وذهوله عما قالوا ان الوجود مقول بالتشكيك وان المقول

بالتشكيك لا يجوز ان تكون افراد متساوية في الحقيقة بل على تقدير كونه متواطئاً ايضاً لا يلزم ذلك وهذا منه عجيب جداً واعلم ان لبعض المشائخ المحققين مقالة في تحقيق ان الوجود عين الواجب ارتضاها بعض الافاضل غاية الارتضاء وجعلها من الحسن والقبول بمكان رفيع واحلها من اللطف والعموض في محل منيع حيث قال لا يدركها الا بالبصائر والا لباب الذين خصوا بحكمة باللغة وفصل الخطاب ولا يعلمها الا الراستفون في العلم لكن اذ انظر فيها نظر الاطلاع على حقيقتها والاحاطة بجملة لا يظهر منها شيء محصل ولا يثبت بها مطلوب متفق فلنورد ما كاذرها ذلك الفاضل لتتكم عليهم قال كل مفهوم مغائر للوجود كالانسان مثلاً فانه ما لم ينضم اليه الوجود بوجه من الوجوه في نفس الامر لم يكن موجوداً فيها قطعاً وما لم يلاحظ العقل انضمام الوجود اليه لم يكن له الحكم بكونه موجوداً فكل مفهوم ممكن اذ لا معنى للممكن الا ما يحتاج في كونه موجوداً الى غيره فكل مفهوم مغائر للوجود فهو ممكن ولا شيء من الممكن بواجب فلا شيء من المفاهيم المغائرة للوجود بواجب وقد ثبت بالبرهان ان الواجب موجود فهو لا يكون الا عين الوجود الذي هو وجود بذاته لا بامر مغائر لذاته ولما وجب ان يكون الواجب جزئياً حقيقياً قائماً بذاته ويكون عينه بذاته لا بامر زائد على ذاته وجب ان يكون الوجود ايضاً كذلك اذ هو عينه فلا يكون الوجود مفهوماً كلياً يمكن ان يكون له افراد بل هو في حد ذاته جزئي حقيقي ليس فيه امكان تعدد واتقسام وقائم بذاته منزّه عن كونه عارضاً

غير فيكون الواجب هو الوجود المطلق اي الجزئى المعرى عن التقييد بغيره
 والا نضاهم اليه وعلى هذا لا يتصور عروض الوجود للماهيات الممكنة فليس
 معنى كونها موجودة الا ان لها نسبة مخصوصة الى حضرة الوجود القائم بذاته
 وتلك النسبة على وجوه مختلفة لان الاشياء يتعدى الاطلاع على ماهياتها
 فالوجود كلى وان كان الوجود جزئيا حقيقيا. هذا ملخص كلام ذلك المحقق
 ثم اورد الفاضل عليه ان الذي يتبادر من لفظ الوجود مفهوم لا يمنع
 الشركة فكيف يفسر بمعنى لا يفهمه احد. واجاب عن الاول بان الكلام
 في حقيقة الوجود لا فيما يتبادر اليه الاذهان من مدلول اللفظ فانه يجوز ان
 يكون مفهوما كلياً وعارضا اعتباريا لتلك الحقيقة المتمنعة عن الاشتراك
 في حد ذاته ك مفهوم الواجب بالقياس الى حقيقته. وعن الثانى بان
 المتنوع هو البرهان وما يؤدى اليه لا الاشتهار في السنة الاقوام بمعونة الاوهام
 * ونحن نقول * يجب اولا ان يحصل معانى الالفاظ التى يقع الحكم عاينها
 او بها على الوجه الذى هو مناط الحكم حتى تنبين حقيقة الاحكام وبطلانها
 فمراد ذلك المحقق بلفظ الموجود في قوله كل مفهوم مغائر للوجود مالم ينضم
 اليه الوجود لم يكن موجودا وقد ثبت بالبرهان ان الوجود موجود ان كان
 ما تفهمه العقول يعنى المتصف بالموجود حقيقة فهو لا يرضى به ولا يصح ايضا
 في الوجود وان كان مراده ما صرح به من بعد انه الشئ الذى له نسبة الى
 الوجود فهو لا يتصور بالحقيقة في الوجود اذ نسبة الشئ الى نفسه لا تعقل
 الا بمحض الاعتبار فكيف يثبت بالبرهان انه موجود وان كان المراد

معنى آخر لا هذا ولا ذاك فليبينه حتى ينظر في صحته وفساده . ثم قوله
 فلا يكون الوجود مفهوما كلياً إن أراد به أن الوجود الذي هو عين الواجب
 وأنه لا يتصور عروض هذا الوجود للممكنات فلا نزاع لأحد في ذلك
 لكن لا يصح حينئذ تفريع قوله فليس معنى كونها موجودة إلا أن لها نسبة
 مخصوصة إلى حضرة الوجود لانه لا يجوز أن يكون معنى آخر اعتمد من هذا
 الوجود غير موجود في الخارج عارضا للممكنات في نفس الامر يكون هو ماهية
 الوجود كما ذهب إليه الفلاسفة واعترف بذلك الفاضل المروج لهذه المقالة
 وليس في المقدمات السابقة ما ينفي هذا فيكون معنى كون الماهيات الممكنة
 موجودة ما يتبادر منه اتصافها بالوجود في نفس الامر والحاصل أنه إن كان
 لبيدات العقل بمن التصورات والتصدقات ولما يلزم منها من النظريات
 القطعية اعتبار في تحقق الأشياء فهو بديته فهم أن للوجود معنى كلياً مشتركاً
 بين الموجودات وهو الكون والتحقق ويحكم قطعاً بأن الممكنات متصفة به
 في نفس الامر بحيث لا نسبته إليه أصلاً وإن لهذا السواد وهذه الحرارة
 وأمثالها ولحالتها تحققاً حقيقة فالوجود مفهوم كلي ومعنى كون هذه الأشياء
 موجودة أنها متصفة حقيقة بالوجود لا مجرد أن لها نسبة إلى الوجود
 يعني غير الاتصاف الحقيقي به فكل حكم ينافي شيئاً بما ذكر فليس بحق وإن
 لم يكن لبيداتيه ولو ازعمها اعتبار سقط ما ذكره هذا القائل من أصله لانه
 بنى الامر على الاستدلال بالبرهان العقلي نعم لبعضهم مقالة أخرى
 في الوجود يعترف صاحبها بأنها خارجة عن طور العقل وأنه لا يمكن

الوصول اليها بما حث العقل ودلائله وبحكم باب العقل معزول
 عن ادراكها كالحس عن ادراك المعقولات وهي ان ليس في الواقع الا ذات
 واحدة لا تركيب فيها اصلا لا تعتمد حقيقة في الوجود وهي قد انبسطت على
 هياكل الموجودات وظهرت فيها فلا يخلو عنها شيء من الاشياء بل هي
 عينها وحقيقتها وانما امتازت وتمددت بتقديرات وتعينات اعتبارية كالبحر
 وظهوره في صورة الامواج مع ان ليس هناك الاحقيقة البحر . ويدعى انه
 لا يظهر هذا الا بالمكاشفة والمشاهدة ونحن نسلم ان العقل معزول بالكلية
 اعن ادراك كثير من الالهيات لكن بمعنى انه لا يفهمها ولا يحكم فيها بشيء وامان
 ادراك نقائضها والحكم بها احكاما بدئية او مترتبة عليها لازمة منها قاطعا فلا
 وقد اورد توضيح مراتب الوجود وتبيين المذاهب فيه تمثيل وهو انه
 لا ينبغي ان الاشياء المنيرة لها في كونها منيرة ثلاث مراتب . الاولى . ان
 يكون نور الشيء مستفادا من غيره كوجه الارض اذا كان مقابلا للشمس
 فانه ينير بشعاعها وفي هذه المرتبة ثلاثة اشياء وجه الارض والشعاع والشمس
 التي يستفاد الشعاع منها ولا شك في ان هذه الاشياء متغايرة وان زوال
 الشعاع عن وجه الارض جائز بل واقع . الثانية . ان يكون نوره مقتضى
 ذاته كالشمس وفي هذه المرتبة شيان الشمس والنور وهما متغايران لكن
 اذا كان النور مقتضى ذاتها كالفرض امتنع انفكاك النور عنها . الثالثة . ان
 يكون منيرا بذاته لا بنور زائد عليه كالنور فانه لا ينبغي على عاقل ان نور
 الشمس في ذاته ليس بمظلم بل هو منير لا بنور آخر زائد عليه قائم به بل

بنفسه. وفي هذه المرتبة شيء واحد وهو بنفسه ظاهر على اعين الناس
 وسائر الاشياء. انما يظهر عليها بواسطته على حسب قابليتها ولا مرتبة
 في المنيرة اعلى من هذه المرتبة. اذا تقرر هذا فالوجود ايضا نور معنوي
 وللشياء في كونها موجودة ثلاث مراتب. اولها. ان يكون وجودها
 مستفادا من غيرها كما هو المشهور في وجود الممكنات وهاتلاثة اشياء
 ذات الممكن والوجود والمبدأ الذي هذا الوجود منه وزوال هذه الوجود
 عن الموجود به جازيل واقع. وثانيها. ان يكون وجود الموجود بحيث يمنع
 زواله عنه وهذا حال وجود الواجب على مذهب اكثر الملمين. وفي هذه
 المرتبة شيان ذات الواجب والوجود الذي هو مقتضاها. وثالثتها. ان
 يكون الوجود عين الموجود اى يكون موجودا بنفسه لا بوجود مفاتر له
 وهو حقيقته اذ لا اشتباه في ان الوجود ابعد الاشياء عن العدم كما ان النور ابعد
 الاشياء عن الظلمة. وكان النور منير بنفسه كذلك الوجود موجود بنفسه
 وفي هذه المرتبة شيء واحد هو الوجود موجود بنفسه وسائر الاشياء موجود
 به على حسب قابليتها ولا مرتبة في الموجودية اعلى من هذه المرتبة لان
 في المرتبة الثانية وان امتنع زوال الوجود عن الموجود به لكونه
 مقتضى ذاته لكن بسبب مفاترته له يمكن تصور الزوال بخلاف
 المرتبة الثالثة اذ تصور زوال الشيء عن نفسه محال ولا شبهة في ان
 واجب الوجود يجب ان يكون في اعلى مراتب الموجودية فيكون
 عين الوجود كما هو مذهب الفلاسفة وموحدة الصوفية هذا ما قيل

* ونحن نقول * قولكم النور ليس بمظلم مسلم ولكن قولكم بل هو منير بنفسه ممنوع
 فان النور نور لا منير لا متناع اتصاف الشيء بنفسه بديهية بل من محققهم من
 صرح بان صور ذلك الاتصاف لا يمكن لان الاتصاف نسبة لا تعقل الا بين
 متغاثرين واذ لا تغاثر بين الشيء ونفسه امتنع ان تدرك هناك نسبة قطعاً
 ه فقول القائل الوجود موجود او معدوم ليس قضية حقيقية بل مجرد
 عبارات ليس لها معان محصلة ومفومات ثابتة عند العقل وما يقال الترديد
 بين التقيضين حصر عقلي بديهي بل من اجل البدييات فمرادهم ان كل
 مفهوم متغاثر لمفهومي تقيضين مخصوصين اذ اردد بينهما كان ذلك حصراً
 بديهي اصاد قاصرة وانما لم يحصر واي هذا التقييد لانه المنبأ من قولهم ترديد
 الشيء بين التقيضين حصر عقلي فلا حاجة الى التصريح به اولا ترى ان ترديد
 احد التقيضين بين نفسه وتقيضه مما لا ينصور فانك اذا قلت الجسم اما ابيض
 واما ليس بابيض مثلاً كان ترديد مقبولا صحيحاً بديهياً واما اذا قلت الجسم
 اما جسم واما ليس جسماً وارتدت بالجسم مفهومه لا ماصدق عليه لم يكن
 ذلك ترديداً بحسب المعنى بل بحسب العبارة فقط هذا ما ذكرنا فان صح
 ثبت ان قولكم النور منير مجرد عبارة ليس لها معنى محصل ولا مفهوم ثابت
 عند العقل وان كنا نقول الحق ان التغاير الاعتباري كاف في امكان تصور
 النسبة وان الفرق بين قولنا الجسم اما ابيض واما ليس ابيض وقولنا الجسم
 اما جسم واما ليس جسماً باثبات الاول مفيد دون الثاني لاجل الاول صحيح
 دون الثاني يحكم البديهية لا الشق الاول كما ذكرتم فانه غير معقول وقولكم

الوجود ابعد الاشياء عن العدم ان اردتم به البعد باعتبار صيرورة احدهما
وصف الآخر فلا نسلم ان الوجود ابعد الاشياء عن العدم بهذا المعنى بل
الوجود بالنسبة الى الحركة والسكون وامثالهما بعد بالنسبة الى العدم فان
شيئاً منها لا يتصور ان يصير وصفه فان احد الايتوهم ان الوجود متحرك او ساكن
دون العدم فان الحق ان الوجود معدوم وان اردتم به البعد بمعنى آخر
فهو لا يجديكم نفعاً والله الموفق * ثم قول ذلك المحقق ان كل ما هو محتاج
في كونه موجود الى غيره ممكن على اطلاقه ممنوع فان الممكن هو المحتاج
الى غيره الذي هو موجوده لا الى غيره الذي هو وجوده * واجاب الفاضل
عنه بانه يتدفع بنظر دقيق وهو انه لما احتاج في موجوده الى غيره فقد استفاد
ذلك من غيره وصار معلولاً له موقوفاً في ذلك عليه وكل ما هو كذلك فهو ممكن
سواء يسمى ذلك الغير وجوده او وجوده * وفيه نظر جلي * لان الاعتراض ما كان
الامنع المقدمة القائلة ان كل ما هو محتاج الى غيره سواء كان ذلك الغير وجوده
او وجوده ممكن فعلي الجيب ان يبرهن عليه وليس في كلامه ما يصلح لذلك
اصلاً وما ذكره اولاً من الشرطية فهو مسلم عند المعارض لا نزاع له فيه
فلم يزد على اعادة محل النزاع بادنى تغيير في العبارة وليس الا اننا نصطلم
على تسمية المحتاج الى الغير مطلقاً ممكننا سواء كان الغير وجوده او وجوده
فلا مشاحة لكن لا يمكنه اثبات واجب مقابل الممكن بهذا المعنى
لان الدليل كما ذكر سابقاً لا يدل الا على ثبوت موجود غير مفتقر في كونه
موجوداً الى موجود ولا يدل على امتناع انتهاء سلسلة الموجودات الى موجود لم يكن

وجود مقتضى ذاته . فان قال لا يجوز ان يكون الشيء علة لوجوده كما
تقدم فلا احتياج الى الغير الذي هو وجوده مستلزم للاحتياج الى الغير الذي
هو وجوده . قلنا . قد مر ما يرد عليه مع انه كلام آخر لا يتعلق بما ذكره .
هنا فتكون مقدّماته المذكورة ضائعة فوضع ان اندفاع الاعتراض انما هو
بنظر دقيق . واما النظر الدقيق فيلبيّن به انه وارد وهذا البحث
وان كان خارجا عن مقصود الكتاب لان الشروط فيه اختصار الكلام على
ما يتعلق بمقالات الفلاسفة لكن تلك المقالة لما كان لها نوع مشاركة
مع ما ذهبوا اليه اعني كون الوجود عين ماهية الواجب وقد تصدى البعض
لثرويتها بتحويل العبارات كما هو دأب الفلاسفة مما كانت اجنبية جدا عن
مقالاتهم اردنا ان يطلع الطالب على حقيقة الحال لئلا يفتر بظاهر المقال .
✽ البحث التاسع ان الله تعالى ليس بجسم ✽

اعلم ان القواطع العقلية والنقلية دالة على هذا وليس بين من يعبأ بهم من
المليين والفلاسفة خلافا فيه ولكن الغرض من ايراد هذا البحث
بيان ضعف ما استدلّت الفلاسفة عليه كما في بعض المباحث السابقة
والآتية ايضا وذلك وبجوده الاول . بانه تعالى ليس بجسم لان كل
جسم ممكن والواجب لا يكون ممكنا قطعا . اما الصغرى فلوجهين احدهما
ان كل جسم ينقسم الى آخر بقدر مائه وفي ما ينقسم اليها بالانفصال والى
اجزائه محتوية وهو المتيقن والضرورة فيكون مركبا وكل مركب ممكن للامر
وثانيهما ان كل جسم يوجد من نوعه جسيما آخر ان كان عنصر باو من جنسه

ان كان فالكيا اذا الجسم جنس للجميع وعلى الاول يلزم ان يكون معلولا
وكل معلول ممكن وعلى التقديرين يلزم ان يكون مركبا لانه يشارك
ذلك الجسم في نوعه او جنسه فلا بد ان يمتاز عنه بما يخصه وما به الاشتراك
غير ما به الامتياز فيكون مركبا منها وكل مركب ممكن وانما قلنا يلزم كونه
معلولا على التقدير الاول لان كل موجود لا بد له من تعين يمتاز به عن
اغياره بالضرورة فتعينه ان كان نفس حقيقته او مقتضى ماهيته لا يتصور له
مشارك في الماهية والالزام تخلف الشئ عن نفسه او عن مقتضيه التام لان
هذا التعين لا يمكن ان يتحقق في ذلك المشارك والمفروض وجود المشارك
فلا يكون تعينه نفس ذاته ولا مقتضى ماهيته فيكون معلولا لغيره فيكون
الواجب في تعينه معلولا لغيره وشارحا لاشارات قد ضبط كل منها
من وجه في تقرير هذا الكلام اما الامام فمن حيث انه جعل المحال
اللازم من المشاركة النوعية كون الواجب ماديا لانه تقرر عندهم
ان النوع المتعدد الاشخاص لا يكون الاماديا ويرد عليه ان هذه
المقدمات لا بطلان كون الواجب جسما فلو كانت جهة الابطال لزوم كونه ماديا
لضاعت المقدمات اذا الجسم ظاهر كونه مركبا من المادة والصورة عندهم
فلا وجه لبيان لزوم كونه ماديا بتلك المقدمات التي دون انقائها خراط اقتاد
واما الشارح الآخر فمن حيث انه جعل المحال اللازم على التقديرين كون
الواجب معلولا ويرد عليه انه على تقدير المشاركة الجنسية ممنوع ان يجوز ان
يكون التعين حيث لا مقتضى الطبيعة النوعية وتكون منحصرة في الفرد الذي تقدرانه

واجب الا ان يريد بالمعلول المحتاج الى العلة ما هو اعم من الفاعل والاجزاء
الذهنية انما هو الممكن هو المحتاج الى العلة الموحدة والتركيب لا يستلزم ذلك اعني
لا يتم استدلالهم عليه ولو اصطلموا على تسمية كل محتاج الى غيره مطلقا
ممكنا فلا يدل دليل على ثبوت واجب مقابل للممكن بهذا المعنى فسقط
الوجه الاول من الدليل على الصغرى والتقدير الثاني من الوجه الثاني
ايضا وحينئذ لم يتم الدليل على امتناع كونه جسما على الاطلاق غايته انه دل
على امتناع كونه جسما له مشترك نوعي كالعنصريات مع ان لزوم المشارك
النوعي لكل جسم عنصري ايضا في حيز المنع لانه لا دليل له لا استقراء
ناقص لا يفيد العلم لكن على تقدير النزول وتسليم هذا لا يدل الدليل على
امتناع كونه جسما ليس له مشترك نوعي كالفلكيات - الثاني * ان الله تعالى
مبدأ اول للعالم والجسم لا يجوز ان يكون مبدأ اول له لان العالم جواهر
واعراض فان كان فاعلا للاعراض فقط لم يكن مبدأ اول لان الاعراض
محتاجة الى محالها فتكون متأخرة عنها ولا بد لتلك المحال من فاعل فيكون
فاعلها متقدما على فاعل الاعراض فلا يكون الثاني مبدأ اول فلزم ان
يكون فاعلا للجواهر ولا يجوز ان يكون فاعلا لها لان الجسم انما يفعل بصورته
لانه لا يكون فاعلا بالفعل ما لم يكن موجودا بالفعل لا لما ذكر من انه لو كان
الفاعل المادة لزم كونها قابلة وفاعلة معا وهو محال فانه ساقط جد الان المحال
في زعمهم كون الواحد قابلا وفاعلا لشيء واحد وهذا يلزم ذلك لان
المادة قابلة للصورة وعلى تقدير كونها فاعلة لا تفعل تلك الصورة بل شيئا

آخر وبالجملة الفعل للصورة وفعلها لا يكون الا بمشاركته من الوضع الاترى
 ان النار لا تسخن اي جسم في العالم بل ما يلاقى جرمها او كانت قريبانها
 والشمس لا تضئ الا ما كان مقابلا لجرمها وكذا امثالها فاذا ن لا يكون فاعلة
 لمفارق لانه ليس له وضع مع شئ ولا لجسم لان فاعل الجسم يجب ان يكون
 فاعلا لجزئيه لان جزئيه لو كان بالغير لكان فاعل الجسم ذلك الغير وجزء
 الجسم هما الهولى والصورة ولا يتصور الوضع لشيء منها لان المراد بالوضع
 هو هيئة تعرض لشيء بسبب نسبة بعض اجزائه الى الاشياء الخارجة عنه
 فالقيام والتعود وضمان وكذا الانتصاب والانتكاس ولا شك ان
 مثل هذه الهيئة لا تعرض لما ليس بجسم وشئ من الهولى والصورة ليس
 بجسم فلا يكون لشيء منها وضع فلا يكون الجسم فاعلا لشيء منها
 فلا يكون فاعلا لجسم واذ لم يكن فاعلا لمفارق ولا لهولى ولا لصورة
 لم يكن فعله للاعراض في كونه مبدأ الاول ثبت ان الله تعالى الذى
 هو المبدأ الاول ليس بجسم وهو المطلوب * والاعتراض عليه * اما اولاً
 فان ما ذكره في بيان ان الصورة الجسمية لا تعقل الا بمشاركة الوضع من
 الامثلة استقراء ناقص لا يفيد علماً فلا اعتبار له في مثل هذه المقامات *
 واستدل عليه الامام الرازى بان تأثير القوة الجسمية لو كان فيما يقرب من
 محالها فيما يبعد عنه على السواء حتى ان القوة النارية الحالة في هذا الجسم تسخن
 البعيد من هذا المحل كما تسخن القريب منه لم يكن حلولها في هذا الجسم اولى
 من حلولها في سائر الاجسام لانه اذا كانت تأثيرها سواء بالنسبة الى كل

الاجسام لم يكن لها اختصاص شيء من الاجسام ولو كان كذلك لما كانت القوة
 جسمانية بل مجردة * ولا ينبغي ضعف هذا الكلام لانه لا يلزم من استواء
 التأثير بالنسبة الى كل الاجسام عدم اختصاصها بوجه آخر لبعض منها وما الدليل
 على انحصار جهة الاختصاص في تفاوت التأثير كيف وان كثيرا من القوى
 الجسمانية ليست بمؤثرة اصلا مع اختصاصها بمحلها * وايضا المفروض في
 تقريره استواء تأثيرها بالنسبة الى الاجسام الخارجة عن محلها القربة منها
 والبعيدة عنها فعلى تقدير استواء نسبتها الى تلك الاجسام من اين لزم
 استواء نسبتها الى الكل الشامل لحملها ايضا حتى يلزم عدم اولوية حلولها فيه
 من حلولها في غيره * واستدل الشارح الآخر للاشارات عليه بان الصور
 صنفان * صور تقوم بمواد الاجسام كالصور الجسمية والنوعية وهي كما
 ان قوامها بمواد تلك الاجسام فكذلك ما صدر عنها بعد قوامها يصدر بواسطة
 تلك المواد فيكون المشاركة من الوضع * وصور قوامها بذواتها لا بمواد
 الاجسام كالانفس المفارقة لذواتها لا لافعالها لكن النفس انما جعلت خاصة
 لجسم بسبب ان فعلها من حيث انها نفس انما يكون بذلك الجسم وفيه الا
 كانت مفارقة الذات والعقل جميعا لذلك الجسم فلم تكن تفصل ذلك الجسم
 هذا بخلاف فقد ظهر ان الصورة انما تفعل بمشاركة الوضع * وفيه ايضا نظر *
 لان غاية ما ظهر مما ذكر ان فعل الصورة لا يتحقق بدون ان يكون لحملها او متعلقها
 وضع ماذا افعلها الا يكون الا بواسطة المادة والمادة المقارنة مع الصورة لا بد لها
 من وضع على الاطلاق وينبغي ان لا يكون مطلوبهم هذا اذ هو شيء ظاهري

غير محتاج الى بيان لانه لا يتحقق على احد ان كل جسم له وضع بل الله لا يفعل ما
من وضع مخصوص معين لمحل مع مفعولها مثل القرب والمقابلة ونحو ذلك
والافلا بعيد وغير المقابل ايضا وضع ما مع جرم النار والشمس ولم يظهر هذا
بما ذكره لكن في كون مطلوبهم هذا ايضا اشكال لانهم جعلوا تأثير النفس
الناطقة في احوالها جسمها من قبل فعل الصورة الجنسية بمشاركة الوضع
ولا يتصور هنا الوضع بالمعنى الذي ذكرنا ثانيا بل بالمعنى الاول فقط فيعود هذا
الاشكال الى اصل كلامهم وادعى صاحب المحاكات ان هذا الحكم اعنى صورة
الجسم انما تعقل بمشاركة الوضع بديهي وهذا تثبت عتيد لكل مدعى يقطع عن حجة
بعض مقدمائه لكن ان كان هذا مفيدا للنظر مع نفسه فلا يفيد مع المناظر
الا اذا كانت البداهة واضحة واني نسلم له اننا مانحن فيه من هذا القبيل
كيف والاي عجز عن مثله مدعى فلا يمكن اتمام المناقضة مع احد واما ثانيا فانه
المعترفون بان صور الاجسام تؤثر في مواد اجسام اخر باعدادها القبول
صور واعراض كصورة النار فانها تجعل مادة الماء الذي يحاورها مستعدة
لان تفيض عليه من المبدأ السخونة وصورة الهواء فان لم يكن لتلك المادة
وضع مع صورة النار كيف اثيرت فيها بايجاد الكيفية الاستعدادية فيها وان
كان لها وضع معها مصحح لذلك التأثير فلم لا يصح معه تأثيرها فيها بايجاد صورة
لها فان قيل الوضع المشروط به لا بد ان يكون مع التأثير يحصل ايجاد
الكيفية الاستعدادية لتلك المادة المقرونة بالصورة المائية مثلا وضع مع
النار يصح به هذا التأثير لكن هذا الوضع مشروط بالصورة المائية ولا يمكن

اجتماع المائية والهوائية معاني تلك المادة بل يجب ان تزول عنها الصورة
المائية او لا تلتصق فيها الصورة الهوائية مع زوال الصورة المائية بزوال
ذلك الوضع فلم يوجد حال ايجاد الصورة الهوائية والوضع السابق لا يفيد
• قلنا • لا نسلم ان هذا الوضع مشروط بالصورة المائية بخصوصها
حتى يلزم زواله مع زوالها ولم يوجد لم لا يجوز ان يكون مشروطا باحدى
الصور المتعاقبة لا بعينها فاذا زالت صورة الماء حدث في آن زوالها وصورة
الهواء فلم يوجد المشروط في آن ما يدون شرطه فلا يلزم زوال هذا
الوضع بزوال صورة الماء كما انكم تقولون ان الصورة الجسمية علة لوجود
الحيوى وحين اعترض عليكم بان الصورة الجسمية قد تزول عن الحيوى
مع بقاء بعينها اجبت بانه اذا زالت عنها صورة تخلفها صورة اخرى والعلة هي
احدى الصور المشخصة المتعاقبة وكما ان قوام السقف مشروط بالعامية على
الاطلاق فان تعاقبت عليه الدعائم يبقى والاسقط بزوال بعضها اذا لم يتخلفها
الاخرى في آن زواله • ويتأتى مثل هذا بين التأثير والوضع بان تقول لانسلم
ان مثل هذا التأثير مشروط بهذا الوضع الشخصى بل بنوعه اى بواحد من
افراد نوعه لاعلى التعيين فاذا تعاقبت تلك الافراد بحصول بعضها مع الصور
المائية وآخ مع الصورة الهوائية لم يتنفى في آن قط شرط التأثير فلم يمتنع
التأثير ولم يلزم كونه بالوضع السابق • واما ثالثا • فاقبل ان المادى يتأثر عن
المجرد لكون خصوصية ذات المجرى مقتضية للتأثير فيه فلم لا يجوز ان يكون
المادى بعد تحصيله بالمادة مؤثرا لخصوصية ذاته في المجرى فلا يكون للوضع

مدخل في تأثيره وان كان حالاً في المادة او متعيزاً للوضع واي فرق بين التأثير
 والتأثر في ذلك * واما اربعاء فمقابل اننا نجد ان الماديات كثيراً ما تؤثر في
 المجردات مع انه ليس بينهما وضع فان النفس الناطقة تتأثر بالاعراض
 النفسانية كالفرح والحزن والغضب وامثالها بسبب ما يرتسم في القوى المدركة
 للجزئيات وهذه القوى مادية ذوات وضع والنفس واعراضها لا وضع
 لها هكذا قيل * ويرد انهم جعلوا للنفس حال كونها فاعلة وضعا كما مر فلهم
 ان يعملوها حال كونها ففعلة ايضا ذات وضع غايته انه لم يتحقق الوضع بين
 متعديها او محل الفعل اذ هما واحد هاتين مرجع الى الاشكال الذي ذكرناه سابقا بالجملة
 كلامهم هذا لا يخلو عن الاشكال والاختلال مع ان فيه تطويلا مستدركا
 لا حاجة اليه اصلا وهوان المقدمة القائلة ان الجسم لا يجوز ان يكون
 فاعلا لجوهر لا يحتاج في بيانها الى ما ذكرنا من ان الجسم انما يفعل بصورة
 والى ما استدلو به عليه بل يكفيهم ان يقولوا الجسم لا يفعل الا بمشاهدة
 الوضع سواء كان فعله لذاته او لصورته او بمادته فاذا ن لا يكون فاعلا لمفارق
 الى آخر ما ذكرنا من المقدمات الثالث * ما اورد الامام حجة الاسلام
 رحمه الله عليه من قبلهم وهوان كل جسم فهو متقدر بمقدار معين يتصور
 ان يزيد عليه وينقص له لالة البرهان على تناهي الابعاد وكل جسم فرض
 يفترق في اختصاصه بذلك المقدار الواقع فيه الى مخصص خصصه به
 فلا يكون شيء منها مبدءا اوليا واجاب عنه * بانه يجوز ان يكون ذلك
 الاختصاص لكون النظام الكلي منوطا به بحيث تخيل لو كان اصغرا واكبرا

منه كما انكم قلتم ان افاد الجرم الاقصى الفلك الاعظم منقدر ان يقداره
 الخصوص وسائر التقادير بالنظر الى ذلك المفيض على السواء ولكن تعينوا
 لكون النظائر فوجب بهذا ذلك المقدار وامتنع غيره فكذلك اذا قدر
 غيره معلول اذا لا فرق بين ان يتوجه السؤال في نفس الامر فان قال لم اخص بهذا
 دون غيره وبين ان يتوجه في العلة فيقال لم خصصه بهذا دون غيره فان
 امكن دفع السؤال عن العلة بان هذا ليس مثل غيره لان النظام منوط به
 بحيث يخل بدونه امكن دفعه عن نفس الشيء ايضا بمثله فالاولى ان يجاب
 بان ذلك المقدار على تقدير كون الجسم مبدأ او لا يكون مقتضى ذاته
 لا يمكن بالنظر اليها غيره اصلا كما في سائر صفاته وليس للكلام استدلالا وجوبا
 اختصاصا بالمقدار بل هو في جميع الصفات اللازمة للجسام على السواء *

المبحث العاشر الكلام في حقيقة العلم *

اعلم انه وقع في الاصل في هذا المقام هكذا مسئلة في تعييزهم عن اقامة الدليل
 على ان للعالم صانعا وعسلة والتقدير فيه من قبل هكذا مسئلة في بيان
 عجزهم عن الاستدلال على وجود الصانع المطلوب في الموضعين من حيث
 هو واحد ولم يكن ايضا بين وجوه الاستدلال المذكور فيها كثير فرق
 فاحدى المسائل كانت غنية عن الاخرى فلذا تركنا هنا هذه المسئلة
 واوردها ما هو اساس للباحث الاثنية وهو بيان حقيقة العلم ولم فيه
 كلام كثير واختلاف عظيم حتى ان ابا علي وقع منه ما ظن به انه مشعر في ان
 حقيقته ما ذ او ذلك انه فسرته في موضع بالشعر عن المادة فلي هذا يكون امرا عديما

ولا ينبغي فساد هذا في موضع آخر جعله من مقولة الكهف بالذات ومن مقولة المضاف بالعرض فعلى هذا يكون صفة حقيقة ذات اضافة كالقدرة ونحوها وفي موضع آخر جعله عبارة عن الصورة المرتسمة في الجوهر الماقل المطابقة لما هيته المعلوم وتستسمع كلاما في الصورة وفي موضع آخر جعله عبارة عن مجرد اضافة فهذا الكلمات منه ان كانت تعبيرات عما عنده تبين انه في حيرة من حقيقة العلم لكن يحتمل ان يكون مراده بايرادها الاشارة الى اختلاف الآراء في تلك الحقيقة ومختاره يكون واحدا منها وهذا الاضطراب في كلامهم والاختلاف فيما بينهم في حقيقة العلم مع وضوحها حتى قال بعض منهم ان هذا الاختلاف العظيم في ماهية الادراك ليس لحقائقها بل لشدة وضوحها دليل على ان ليس ما يقولون مبنيا على اصل محكم واساس مبرم بل اكثره بالظن والتخمين ونحن لانريد مما قالوا في بيان تلك الماهية الا ما هو اقرب وهو ما اختاره ابو علي وبني عليه كلامه في الاشارات وغيره من انه الصورة الحاصلة من الشيء عند الذات المجردة معنى الصورة ما يوجد عند المجرّد لا بوجود اصلي بل بوجود ظلي ويان هذا ان الشيء قد يوجد بوجود يترتب عليه آثار ذلك الشيء ويثبت له احكامه مثل تخفيف الجوار واستخافه واحرقه وتنويره للنار ويسمى هذا الوجود وجودا خارجيا واصيلا ويسمى الوجود بهذا الاعتبار عينيا وقد يوجد بوجود لا يترتب عليه آثاره ولا تثبت له احكامه ويسمى هذا الوجود وجودا ذهنيا وظليا

وغير اصيل و يسمى الموجود بهذا الاعتبار صورة فالتصف بالوجود ينشأ واحدا لتغاير فيه ولا اختلاف الا بحسب تغاير الوجودين وهذا ما قيل ان الاشياء في الخارج اعيان وفي الذهن صورة فان قيل ما ذكرتم في بيان الوجودين والفرق بينهما غير واضح فانه كما يترتب على الوجود الخارجي آثار واحكام كما ذكرتم كذلك يترتب على الوجود الذهني ايضا آثار واحكام مثل الكلية والجزئية والجنسية والفصلية والنوعية الى غير ذلك من الاشياء الكثيرة المسماة بمقولات ثوان بل بعض ما يترتب على الوجود الخارجي يترتب بعينه على الوجود الذهني كالزوجة للاربعة والفردية للخمسة ولهذا قسموا اللوازم الى اللوازم الذهنية والى اللوازم الماهية قلنا المراد بالآثار والاحكام هنا ما له اختصاص بذلك الشيء كالمذكورات بالنسبة الى النار وللإشارة الى هذا اضعفناها اليه وقلنا آثاره واحكامه والعوارض الذهنية ليس لها اختصاص بماهية بل كل منها شامل لماهيات كثيرة بحيث لا يعد في العرف من خواص واحد منها واما الجواب عما يترتب على الوجودين المسمى بل لازم الماهية فهو ان المراد بآثاره جميع ما يختص به من الآثار فبعضها وان ترتب على الوجود الذهني فخص بها لا يترتب الاعلى الوجود الخارجي ثم ان تحقق الوجود الخارجي للاشياء بمعنى اتصافها به بين لا يحتاج الى بيان وانما يحتاج اليه الوجود الذهني وقد انكره جميع المتكلمين وقال به الفلاسفة واستدلوا عليه بوجهين الاول اننا نعلم كثيرا من الاشياء التي ليس لها وجود في الخارج كقبض الاشكال

الهندسية بل التي تمتنع وجودها في الخارج كاجتماع النقيضين وارتفاعهما
وقاب الحقائق وكل ما هو معقول فهو ممتاز عن غيره والا لم يكن
هو بكونه معقولا او لا اولى من غيره بل لم يكن غير المعقول غير المعقول
لان الغيرية لا تعقل بدون الامتياز فيكون له ثبوت والا كان معدوما
صرفا والمعدومات الصرفة لا تمايز بينها واذا كان له ثبوت وليس
في الخارج لان المفروض هذا فهو في الذهن لانها متقابلان ليس
بينهما واسطة فثبت المطلوب . والاعتراض عليه . منع انه لا تمايز بين
المعدومات الصرفة فان لها لوازم غيرها وعدم المانع شرط لوجود المعلول
دون عدم غيره والعدمان معدومان صرفان كيف ومن مذهبه ان كل
حادث يوجد اما في الخارج او في الذهن فله قبل وجوده معدات متعاقبة
تقربه الى الوجود على مراتب متفاوتة فلولاه امتنازي تلك الحالة عما
عداه كيف يعقل ان المعد قربه دون غيره ولم وجد بعد تمام المعدات
هودون غيره فالتنا في بين كلا ميه هذين اظهر من ان يتردد فيه احد
وما يذكري دفعه مكابرة صريحة مع اننا نفتقر الى هذه البيانات بل عليهم
البرهان على ان المعدومات لا تمايز بينها فان دعوى الضرورة فيها خالف
فيه كثيرون غير مسموعة الشفي انا نحكم على الاشياء المذكورة احكاما
ثبوتية اى لا يدخل في مفهومها عدم صادقة لكونها معقولة محكوما عليها
باغم من كذا واخص من كذا الى غير ذلك وصدق الحكم الثبوتى
يستدعي ثبوت المحكوم به للمحكوم عليه في نفس الامر اذ لا معنى له الا

مطابقة الحكم لما في نفس الامر وثبت شيء آخر في نفس الامر يستدعي
 ثبوت الاخر فيها واذ ليس في الخارج فهو في الذهن لان نفس الامر بمحصرة
 فيها . والاعتراض عليه . اما اولافان ما ذكرتم منقوض بقولنا المدوم المطلق
 اى في الخارج والذهن معامقابل للوجود في الجملة فان هذا الحكم الثبوتى
 صادق قطعاً ولا يتصور للحكوم عليه فيه ثبوت اصلاً . واجاب عنه .
 بمض بان مفهوم المدوم المطلق من حيث هو مقابل للوجود المطلق ومن
 حيث انه متصور موجود في الذهن وقسم منه فلا استحالة ولا نقض وهو
 ساقط لان الحكم الثبوتى لو اقتضى ثبوت المحكوم عليه فانما يقتضيه حال ثبوت
 المحكوم به له وعلى تقدير كون المحكوم عليه هنا موجود افي الذهن لا يثبت
 له في نفس الامر المقابلة للوجود المطلق في هذه الحالة وحين تثبت له
 تلك المقالة في نفس الامر لا يمكن له وجود اصلاً وهذا ظاهر واما ثانياً فان
 نفس الامر لو كانت منحصرة كما ذكرناه في الخارج والذهن لا يشكل معنى
 صدق الحكم فيما نحن فيه اشكالا فوباء ذلك انه ليس هذا الحكم على امر
 خارجي حين يقال معناه ان ما في الذهن مطابق لما في نفس الامر ومطابقة
 ما في الذهن لنفسه غير معقولة مع انها تستلزم صدق الكواذب لانها ايضا
 حاصلة في الذهن ومطابقة حينئذ لنفسها من غير فرق بينها وبين الصواب
 فان قيل . الاحكام الصادقة كلها ثابتة في العقل الفعال وما يحصل
 منها في عقولنا مطابقة لما وهي معنى مطابقتها لنفس الامر واما الكواذب
 فليست لها مطابقة معها فثبت الفرق . قلنا . ثبوتها فيه اميا ثبوت

اصلي اى وجود خارجي فيلزم ان يكون الممتنع في الخارج والموجود فيه ابدًا
موجودا فيه واما ثبوت ظلي اى وجود ذهني فيلزم مطابقتها لما في نفس
الامر ويعود الاشكال بهذا فيرد مع ان الفهم هذا المعنى من هذه
العبارة في غاية البعد . وقد حقق البعض هذا المقام بان نفس
الامر معناه نفس الشيء في حد ذاته على معنى ان الامر هو
الشيء نفسه فاذا قلنا الشيء كذا في نفس الامر كان معناه انه كذا
في حد ذاته ومعنى كونه كذا في حد ذاته ان هذا الحكم له ليس باعتبار
المعتبر وفرض الغرض بل لو قطع النظر عن كل اعتبار وفرض فهذا الحكم
ثابت له سواء كان الشيء موجودا في الخارج او في الذهن واما معنى كون
الشيء كذا في الخارج فمعناه انه كذا في وجوده الخارجى اى وجوده الاصلى
كما عرفت فنفس الامر تتناول الخارج والذهن لكما اعم من الخارج مطلقا
اذ كل ما هو في الخارج فهو في نفس الامر قطعا دون العكس واعم من الذهن
من وجه اذ قد يكون الشيء في نفس الامر لا في الذهن بان يكون في الخارج
ولا يحصل في الذهن وقد يكون في الذهن لا في نفس الامر كالكلو اذ ب
فالاشياء الغير الموجودة في الخارج في نفس الامر متصفة بالصفات ولكن
لما لم يكن لها تحقق الا في الذهن فانصافها ايضا في الذهن الا انه ليس للوجود
الذهنى مدخل في الاتصاف مثلا عدم المعلول فان العقل يحكم انه ارتفعت
حركة اليد فارفعت حركة المفتاح ولا يجوز ان يقال ارتفعت حركة المفتاح
وارفعت حركة اليد وهذا دليل العلية على قياس الوجود فانه يحكم العقل

بأنه وجدت حركة اليد فوجدت حركة المفتاح ولا يجوز العكس إلا ان
عدم العلة لما لم يكن له تحقق في الذهن كان اتصافه بالعلة من هذه الجهة
في الوجود الذهني وليس لخصوصه في هذا الاتصاف مدخل أصلاً
هذا كلامه مع نوع تغيير العبارة على ما ذكره فمعنى مطابقة الأحكام الصادقة
على المعدومات الخارجية أنها من حيث أنها حاصلة في الذهن مطابقة لها من
حيث أنها ثابتة للأشياء في حد أنفسها ولا يتأتى مثل هذا في الكواذب فظهر
الفرق واندفع الإشكال من هذه الجهة لكن بقي الإشكال في مثل ما ذكرنا
من الأحكام الصادقة على المعدومات والمنتمات مطلقاً في الخارج
والذهن مما لا يثبت لها حال كونها موجودة في الذهن كما حققناه قبل وأيضاً
توقف كون عدم العلة علة لعدم المعلول على حصوله في الذهن حتى
يصح الحكم بأنه ما كان علة له إلى أن حصل في الذهن فإذا حصل فيه صار
علة له وإذا خرج عن الذهن ارتفعت عنه العلية وحتى إن عدم العلة الذي
لم يتصوره أحد ليس علة لعدم معلولها فيه غاية البعد وأيضاً نحن نعلم مطلقاً
أن المعدومات التي يمكن وجودها في الذهن إن سلم الوجود الذهني فامكان
وجودها فيه أي تساوى وجودها وعدمها فيه بالنظر إلى ذاتها ثابت قبل
وجودها في الذهن فوجودها وجود لا في الخارج ولا في الذهن لما قررنا
من أن الوجود لا يصلح أن يكون موجوداً مع اتصافه في تلك الحالة بالمساواة
المذكورة وإن سلم أن الوجود موجود فإذا انتصف هو في نفس الأمر
بمساواته للعدم كان عدمه أيضاً بالضرورة متصفلاً بمساواته للوجود ولا

تحقق احد المتضائقين الحقيقين بدون الآخر وهذا باطل ضرورة واتفاقا
مع انه ليس لهذا العدم وجود اصلا وهذا يدل ايضا على ان المقدمة
القائلة بثبوت الشيء لا خير يستدعي ثبوت ذلك الآخر في حيز المنع فان
قيل • كيف يضر هذا او تلك المقدمة ضرورة قلنا الضرورى ان وجود
الشيء الآخر كوجود الحركة والسواد والبياض ونحوها للجسم يستدعي وجود
موصوفاتها واما الثبوت الذى هو الرابطة بين الشئين فهو ليس بوجود
حقبة الا ترى ان للمعى ثبوتها في الخارج لزيد وليس وجوده فيه قطعا
فخاضل هذا الثبوت بالنسبة الى العوارض انضاف الاشياء بها واستدعاء
الاتصاف بالامور الغير الموجودة لوجود الموصوف محل نزاع وخفاء
مع اننا قد قد منانا الآن لسنا بصدد الدحل والتقرير بل بصدد الاستفسار
والتنبيه على مواقع الخلل في كلامهم فعليه بيان ما يدعون به ودفع ما نورد
على ادلتهم بما لا يبقى معه مجال لطرق شبهة نعم قد يقصد مقابلة ما دعوه قطعا
ضرورة او برهاناً آخر مثله او اقوى منه لزيادة اطلاق الناظر في كتابنا
ان كثيرا مما قالوه ليس مبنيا على تحقيق بحث كما يعتقد المقلدة فيهم • فتحقق
بما قررنا ان دليلهم على الوجود الذهنى غير تام لان كلامهم متردد
في ان العلم عندهم هو الوجود الذهنى الذى ادعوه ام الوجود بهذا الوجود
وظاهر اكثر عباراتهم في تفسيره يدل على انه نفس ذلك الوجود حيث
يقولون العلم حصول صورة الشئ عند العقل او حصول ماهية المدرك
للذات المجردة وامثال هذا • وقال ابو علي ادراك الشئ هو ان يكون

حقيقة ممثلة عند المدرك يعني حاضرة عنده من قولهم مثل بين يديه هو
 اى انتصب عنده قائما • وبالجملة التفسير عن العلم بالحصول او بما في معناه
 في غاية الشبوح لكنهم جعلوا العلم من مقولة الكيف والوجود ليس منها
 مع انه يقع في كلامهم ان العلم هو الصورة المتساوية للمعلوم • فلذا قال
 المحققون العلم عندهم هو الصورة نفسها ومرادهم بقولهم حصول الصورة
 الصورة الحاصلة كما انهم يقولون الوحدة هي تعقل عدم الانقسام ومرادهم
 انها عدم الانقسام المقول فصار حاصل مذهبه على ما اختاره الاكثرون
 ان العلم هو الماهية الموجودة بالوجود الذهني • وبما قررناه آقاؤنا بينا
 سابقا من الفرق بين الوجودين من ان الصورة هي الماهية والفرق بينهما
 اعتبارى ومن اختلاف احكام الشيء ولوازمه باختلاف وجوديه وانه
 لا يلزم ان يترتب عليه في احد وجوديه ما يترتب عليه في وجوده الآخر
 سقط عنهم كثير من الاعتراضات التي اوردت عليهم في هذا المقام مثل
 انكم تجعلون العلم تارة حصول الصورة وتارة نفس الصورة ولا شك في
 الفرق بينهما ومثل انه يلزم ان يكون الذهن عند العلم بالنار والسواد
 وبالا عوجاج مثلا حار او اسود وموجودا ويلزم عند الحكم بتضاد السواد
 والبياض والاستقامة والاعوجاج اجتماع المتضادين • ومثل انه يلزم ان
 يكون الذهن اعظم مقدارا من كل شيء ويمكن حصول الجبل بقطعه بل
 حصول السماء بل حصول كل عالم الانقسام فيه عند العلم بها والوازم بينة
 المطلقان الى غير ذلك مما اوردته الامام الرازي وغيره ووجه نقوطها

يظهر بآذ في تأمل فيما ذكرناه فلا حاجة الى التفصيل لكن يرد عليهم اعتراضات
 قوية لا مدفع لها * احدها * ان العلم من الاعراض النفسانية كما اعترفوا به
 فيكون وجوده باوجود اصيل قائما بالنفس موجبا لان تصاف النفس بها وكون محل
 النفس لا يوجب ان يكون وجوده ذهنيا ولا ينافي ان يكون خارجيا
 اصيلا لما عرفت من معناها فان جميع الكيفيات النفسانية مثل القدرة
 وغيرها وان كان محلها النفس لكنهما موجودات خارجية لانه تترتب على
 وجودها هناك احكامها وتصدر عنها آثارها وكذلك العلم والماهية بكونها
 معلومة غير موجودة في النفس بوجود اصيل بل بوجود ظلي عند غيره
 موجود لان تصاف النفس بها كما اشرنا اليه عن قريب فكيف يكون احدها
 الآخر * وثانيها * ان الشيء كثيرا ما نعلم لا بكنهه بل بوجهه من وجوهه كما
 نعلم الانسان بالاضاحك ولا شبهة في انه ليس حينئذ ماهية الانسان موجودة
 في الذهن والا كان معلوما لكنه بل ان كان لماهية الضاحك فتعريفهم
 المذكور للعلم اغنى حصول ماهية المدرك للذات المبردة لا يصدق عليه
 مع ان اكثر علومنا من هذا القبيل * وثالثها * ان العلم عرض كما ذكرنا
 والماهية المعلومة لا يلزم ان تكون عرضا واذ كانت عرضا لا يلزم ان يكون
 موافقا للعلم في المقولة فيمتنع اتحادها لانه يلزم منه كون الشيء عرضا وجوهرا معا
 او عرضا من مقولتين وكلاهما محال * فان قيل * الخال ان يكون الشيء عرضا
 وجوهرا معا او عرضا من مقولتين من جهة واحدة وهذا لا يلزم ذلك فان
 المعلوم عرض من جهة قيامه بالموضوع الذي هو النفس وجوهرا من جهة

انه ماهية اذ وجدت في الخارج كانت لافى موضوع ولا منافاة في هذا ولا فيما اذا كان بالاعتبار الاول من مقولة من الاعراض وبالاختبار الثاني من اخرى منها فلا محذور * قلناه المتعبر في كون الشيء جوهر او عرضا وجوده الخارجى كما يتبادر من اطلاق الوجود ولا نزاع لاحد في ذلك والايلازم ان يكون الواجب تعالى عرضا من وجه ولا يقول به احد وهذه الاعتراضات لا مخلص عنها للذهبيين الى ان الموجود في الذهن هو نفس الماهية وهم الاكثرون المحققون منهم وامامنا ذهب منهم الى ان الموجود في الذهن ليس نفس ماهية المعلوم بل شبح ومثال له كصورة القرس المنقوشة على الجدار واذا قيل للمعلوم انه موجود في الذهن فهو بالاجاز اى صورته موجودة فيه ومعنى الوجود الظلى للشيء ان مثاله الذى هو كالظلل له وجد في الذهن فلا يرد عليه شيء من هذه بن الاعتراضين اذ لا شبهة في انه لا يلزم مطابقة الصورة وذى الصورة في كونها موجودين بوجود اصيل او بوجود ظلى بل بالمعنى الذى ذكرنا لافى كونها جوهرين او عرضيين فجاز ان تكون صورة الشيء موجودة بوجود اصيل في الذهن وما هي صورة له موجود او بوجود ظلى فيه بذلك المعنى بلا محذور وجاز ان تكون الصورة عرضا لقيامها في وجودها الاصيل اى الخارجى بالنفس وذو الصورة جوهر المدم قيامه في وجوده الخارجى بشيء وكذا جاز بعد كونها عرضيين ان يكون احدهما من مقولة والاخر من اخرى بلا محذور وكل هذا ظاهر الا انه لا يخفى عليك انه ليس على هذا الراى

لشيء حقيقة وجود ذهني أي غير أصيل ظلي هو المراد من الوجود الذهني
في اصطلاحهم لأنه صرح بأن وجود الصورة في الذهن وجود خارجي
وأن لا وجود للمعلوم حقيقة في الذهن وينبغي أن يكون مراده بهذا
ما إذا لم يكن للمعلوم من الصفات النفسية والافهوه موجودا إضافي
الذهن كصورته •

المبحث الحادي عشر انه تعالى عالم بغيره من الأشياء

أما عند الملمين فلأنه فاعل لجميع مآعده بالاختيار والفاعل بالاختيار لا بد
أن يكون علما لمفعوله لأنه يفعل به إرادته ولا يتصور إرادة الشيء بدون
تصوره والعلم به • وما يقال • من أنه قد يصدر من النائم والعاقل فعل
قليل بالاختيار من غير شعوره به ليس بشيء لأن استلزام الإرادة للعلم بالمراد
ضروري ومن أين يعلم فعلها ذلك بالاختيار وبدون العلم فثبت بهذا
الطريق عندهم أنه تعالى عالم بجميع ما سواه من الموجودات ثبوتائنا • وأما
الفلاسفة فلم يعمدوا في علمه تعالى اختلافات • فمنهم من لا يثبت له علم بشيء أصلا
لا بذاته ولا بغيره • ومنهم من لا يثبت علمه بذاته ويثبت بغيره • ومنهم
من مذهبه على العكس • ومنهم من يثبت علمه بجميع الجزئيات المتغيرة
وإليه ذهب أبو علي والمقصود بالمبحث هذا المذهب فهنا ثلاث مقدمات
علمه بغيره من الكليات والجزئيات الغير المتغيرة وعلمه بذاته وعدم علمه
بالجزئيات المتغيرة فنورد الأول في هذا المبحث والاخيرين في مبحثين
آخرين فنقول أوردوا على أنه تعالى عالم بجميع الكليات والجزئيات الغير

المتغيرة دليلين احدهما انه مجرد ذي غير متعلق بمادة وكل مجرد يعلم ما ذكرنا
اما الصغرى فقد مر بيانها واما الكبرى فلان كل مجرد يمكن ان يعقل لان
المانع من كون الشيء معقولا تناهوا للاحق المادية والمجرد بمنزلة عنها فلا مانع من
كونه معقولا فهو في حد ذاته يمكن ان يعقل وكل ما يمكن في حد ذاته ان يعقل
فهو في حد ذاته يمكن ان يعقل مع غيره اذ لا تنافي بين تعقلات الاشياء
وايضاً تعلم بالضرورة ان كل مانع لمكان لنا الحكم بشئ ما عليه ولو يكونه
ممكناً او موجوداً او ما يشبهه والحكم بين الشئيين لا يمكن الا بعد تعقلهما معا
فثبت ان كل ما يمكن ان يعقل يمكن ان يعقل مع غيره وحينئذ لزم امكان
ان تقارنه ماهية ذلك الغير في العقل اذ لا معنى لتعقل الشئ الا حصول ماهيته
في العقل فاذا تعقلا معا فقد اقرنا في العقل فامكان تعقلهما معا هو امكان مقارنتهما
في العقل واذا امكن مقارنتهما في العقل امكن مقارنتهما مطلقا سواء
كانت في العقل او في الخارج لان امكان المقارنة بينهما لا يخلو اما ان يكون
مشروطا بحصول المجرد في العقل او لا يكون وعلى الاول يلزم الدور لان حصوله
في العقل هو مقارنته للعقل فيكون امكان مقارنته للعقل مشروطا بمقارنته له
لكن معلوم بالضرورة ان مقارنته له مشروطة بامكان مقارنته له فيلزم
الدور وعلى الثاني يلزم المطلوب وهو امكان المقارنة بينهما مطلقا واذا
ثبت امكان مقارنته ماهية الغير للمجرد في وجوده ما الخارجى ونحوه
فانتم بنفسه ثبت امكان تعقله لما اذا لا تنصرون تلك المقارنة الا بحصول
تلك الماهية في المجرد ومعنى التعقل كما ذكرنا واذا اثبت امكان تعقله لما ثبت

تعلقه لها بالفعل لان المجردات جميع ما يمكن لها فهو حاصل لها بالفعل دائماً
والاجاز وجوب شيء لها لكنه لم يميز لان الحدوث مشروط بالمادة كما
سلف والمجرد بريء من المادة وانما قلنا هو في وجوده الخارجى قائم بنفسه
لثلاثتهم انتقاض الدليل بالصور العقلية المجتمعة في العقل حيث يصدق
على كل واحدة منها انها ماهية مجردة قارنتها ماهية اخرى فينبغي ان تكون
عاقلة لها مع ان شيئاً منها لا يعقل الاخرى بل العاقل للجميع هو المجرد الذى
هو محل لها فاذا زيد هذا القيد اندفع هذا التوهم اذ تلك الصور متساوية
الاقدام في كونها غير مستقلة بالوجود وغير قائمة بنفسها فارسام اى بعض
منها فرض في الآخر ليس اولى من عكسه فاما ان يكون كل منها مر تسمية
فيما عداها هو المطلوب فمادامت صوراً عقلية ليست واحدة منها عاقلة
لغيرها بل العاقل لهما جميعاً هو المجرد الذى جعلت هي فيه واما اذا وجدت
واحدة منها في الخارج قائمة بذاتها مستقلة بنفسها فيشذ يمكن ان تكون محلاً
لما يقارن بها فتكون عاقلة له وهذا تقرير الدليل الاول على علة تعالى بغيره وهو
مبنى على مقدّمات كثيرة اما غير حقة واما غير مبنية من قبلهم بدليل تام
وذلك ان قولهم هو مجرد قد عرفت ما يرد على ما ذكرنا في بيانه من
الاعتراضات لكن يساعد على هذه الحقيقة ولان قلت الى دليلهم ونقول
قولهم ان كل مجرد يمكن ان يعقل ممنوع ويحصرهم المانع من كون الشيء معقولا
في كونه ماداً باخيراً مسلم لا يجوز ان يكون له مانع آخر كيف ونحن وهم
متفقون على انه لا يمكن للبشر معرفة حقيقة الباري تعالى عز شأنه مع انها مجردة

وكذا حقيقة العقول والنفس وسائر القوى الفعالة والمنفعة كما اعترفوا به عندهم غير معقولة فمن اين الجزم بإمكان تعقلها ولو سلم فلانسلم ان كل ما يمكن تعقله في حد ذاته يمكن تعقله مع غيره ان ارادوا بالغير جميع ما عداها وشئ من الوجهين الذين ذكرهما في بيانه لا دليل لهم على عدم تنافي العقولات الاستقراء ناقص لانه لا يمكن لم تعقل جميع الاشياء حتى يظهر لهم انه هل بين تعقلاتها تناف اولاً والعلم الضروري انما هو بإمكان بعض الاحكام على كل ما تعقله لا بكها وان اردوا به الغير في الجملة فهو مسلم لكن لا يفيدهم لان المطلوب هنا اثبات علمه تعالى بكل ما عداه الا ما استغنى عنه وعلى هذا التقدير لا يثبت هذا ولو سلم فلانسلم انه يلزم منه امكان مقارنة ماهية ذلك الغير له في العقل وما ذكرنا من ان معنى تعقل الشئ حصول ماهيته في العقل ممنوع وما يبطله قد مر ولو سلم انه يلزم منه امكان مقارنتها في العقل فلانسلم انه يلزم منه امكان مقارنتها مطلقاً وما ذكرنا من ان امكان المقارنة اما ان يكون مشروطاً بوجود الجبر في العقل الى آخره كلام لا حاصل له اذ امكان الشئ لا يكون ابد امشروطاً بشئ حتى يكون الشئ بالنظر الى ذاته واجباً وممتنعاً ويصير بالنظر الى ذلك الشرط ممكناً فيصير بواحدة شئ واجباً وممتنعاً وحال جميع الممكنات هذا اذ لو تحقق موجهه وارفعت مواضعه وجب والامتنع بل امكان كل شئ لازم له بالنظر الى ذاته لا ينفك عنده ابدأ لكن هناك امور ثلاثة مختلفة بالماهية مقارنة حالين في محل مقارنة الجبر و ماهية غيره اذ انمقلا معاً ومقارنة الحال للحال كقارنة كل منها للعقل ومقارنة

المحل للمال كمقارنة العقل لكل منها والاخرى ان كانا متلازمين في
 التحقق لكنها في الماهية متباينتان فان المرض يتصف بالثانية دون الثالثة وانواع
 الجواهر غير الصورة تتصف بالثالثة دون الثانية واذا كانت الثلاثة
 ماهيات متخالفة وان كانت متشركة في مطلق المقارنة فنقول كل منها ممكن
 ابد او ليس امكان شيء منها مشروطا بشيء ولا ينفك امكانه عنه اصلا لكن
 تحقق الاولى مشروط بتحقيق الثانية اللازمة عن حصول المبرد في العقل
 وهذا الحصول مشروط بامكانه وامكانه بل امكان الاولى ايضا ليس
 مشروطا بشرط اصلا فليس هنا مظنة دور قطعاً ولو سلم ان مقارنتها في
 العقل مطلقاً ممكن بلا اشتراط شيء فلا نسلم امكان مقارنتها في الخارج فان
 الامور العقلية والخارجية كثيراً ما تختلف بالامكان وعدمه وما ذكره
 نظيران يقال مقارنة المتناقضين ممكنة في العقل كما اذا حكم عليها بامتناع الاجتماع
 وهذا الامكان ليس مشروطاً بمحصولها في العقل لان حصولها فيه مقارنة بينها
 وهي مشروطة بامكانها فيتوقف كل من مقارنتها في العقل وامكانها على صاحبه
 وهودور ممتمتع ثبت امكان مقارنتها مطلقاً اي سواء كان في العقل او في
 الخارج ولا شبهة في بطلان هذا ولو سلم امكان مقارنتها في الخارج ايضا
 وانها لا تتصور الا بمحصول تلك الماهية في المبرد فلا نسلم امكان تعقلها
 وانما يلزم لو كان ذلك الحصول هو التعقل او مستلزم له وهو ممنوع لم لا يجوز
 ان يكون ذلك الحصول شرطاً للتعقل غير مستلزم له فلا يلزم من تحققه
 حيث ما كان تحقق التعقل ولا امكانه وما قالوا في بيان اندفاع النقص

زيادة القيد ان الصورة العقلية متساوية في عدم قيامها بنفسها فيلزم
ان تكون متساوية في ارتسام بعضهما في بعض وفي عدمه والاول محال
والثاني هو المطلوب * فيرد عليه اولا منع اللزوم فان تساوي الشئين
في عارض لا يستلزم تساويهما في جميع الاحكام والالم يوجد اختلاف
الحكم بين شئين اصلا اذ ما من شئين الا يوجد بينهما تساوي امر ما فجاز
ان تكون لبعض الصور العقلية خصوصية تقتضي ارتسامها باخرى منها وفي
اخرى منها ولا يكون للبعض الآخر مثل تلك الخصوصية الا ترى ان السرعة
والحركة مع تساويهما في انهما امران غير قائمين بانفعتها منها خصوصية
تقتضي ان تكون الاولى صفة والثانية موصوفة لها ولو سلم اللزوم فاستحالة
الشق الاول من اللازم بناء على ما ذكرناه ممنوعة وانما المحال ان يكون كل
من الشئين حالا في الآخر ومحال به باعتبار وجودهما الخارجى واما اذا كانت
الحالية والمحلية باعتبار الوجود الذهني فلا استحالة فيه الا ترى ان المجردين
يعقل كل منهما الآخر ويصير حالاهما ومحالاه ولا امتناع فيه نعم جازان تبين
استحالة كون الصورة العقلية عاقلة بوجه آخر ولكن الكلام فيما ذكره
من الدليل * وقد ذكر له بعض هذه الاعتراضات ونحوه مشقة
لوا شغلنا بقلمها وبيان ما فيها من الغمف لاذي الى التطويل مع اننا
لم نر كثير حاجة الى ذلك بناء على ان القطن اذا تأمل في هذه الاعتراضات
لا يخفى عليه انها ليست مما يمكن دفعها بالتوجيه مع ان ورود واخذ منها كاف
في اصل المطلوب الذي هو ابطال الدليل * وثالثها انه تعالى لو كان عالما

بذاته كانت عالما بما سواه مما ذكرنا لكنه عالم بذاته فيكون عالما بما ذكر
 اما الملازمة فلانه تعالى علما ما سواه من الموجودات كليها وجزئها والعلم بالعلة
 يستلزم العلم بالمعلول واما صدق المقدم فلا سيأ في البحث الذي يتلو
 هذا البحث والاعتراض عليه اما أولا فانه منقوض بالجزئيات المتغيرة
 فانه جار فيها بل ظهور جريانه فيها فقط اذ الكليات من حيث هي كليات
 ليست موجودة خارجية حتى تكون معلولة بل وجودها وجود جزئياتها
 والوجود الذهنى غير ثابت عندنا وكذا وجود الجزئيات الغير المتغيرة
 الى المبررات وعندكم انه تعالى غير عالم بتلك الجزئيات كما سيأتى فيما بعد
 ولذا استثنيت في اول الدعوى واما ثانيا فان قولكم العلم بالعلة يستلزم
 العلم بالمعلول ممنوع اذ يلزم منه ان من علم شيئا علم جميع معلولاته ومعلولات
 معلولاته ولو كانت غير محصورة ومعلوم انه ليس كذلك وايضا ما يتمسكون
 به في بيان كونه تعالى عالما بذاته غير تام كما نبينه هناك ان شاء الله تعالى
 وقد اجيب عن المناقضة الاولى بان المراد ان العلم التام بالعلة يوجب العلم بالمعلول
 والعلم التام بالعلة هو ان يعلم ذاتها مع ما لها من الصفات من جملتها العلية
 والعلم بالعية لا يمكن بدون العلم بالمعلول لانها نسبة بين العلة والمعلول والعلم
 بالنسبة لا يمكن بدون العلم بالمتنسبين وعلم الله تعالى بذاته علم تام فلزم علمه
 بمعلولاته وهذا انما يتم اذا ثبت ان علمه تعالى بذاته تام بالمعنى الذى
 ذكرناه هو ليس بدنيا واستدلالهم على اصل علمه تعالى بذاته غير تام
 كما شطلع عليه فكيف كون ذلك العلم تاما وهذا مما قيل فيه ثبت الرشد

ثم انقش وقد يدفع النقض عنهم بوجه نذكره ان شاء الله تعالى .

المبحث الثاني عشر انه تعالى يعلم ذاته

وقد استدلوا عليه بوجوه . الاول . انه ثبت انه يعلم غيره وكل من يعلم غيره يمكنه ان يعلم ان يعلم انه يعلم غيره حتى قيل ان العلم بالشيء والعلم بذلك العلم واحد وكل ما يمكن له تعالى فهو حاصل له بالفعل وليس له شيء من الكمالات بالقوة باتفاق العقلاء فهو يعلم انه يعلم غيره ولا يمكن هذا العلم الا بعد العلم بذاته لانه احد اجزاء معلوم ذلك العلم ثبت انه يعلم ذاته . والاعتراض عليه . انه مبنى على انه يعلم غيره وذلك ما قدرتم على اثباته كما ورد من وجوه الاعتراض على ما ذكرتم من الدليل سيما الدليل الثاني فان فيه شيئا آخر وهو انه كان مبنيا على انه يعلم ذاته فبناء هذا عليه دور ظاهر . الثاني . ان المراد من علمه تعالى هو التعقل والتعقل عبارة عن حضور الماهية المجردة عن الغواشي الغريبة والواحق المادية عند الذات المجردة وهو حاصل في حقه تعالى بالنسبة الى ذاته لا في ذاته مجردة عن شائبة المادة وغير غائب عن نفسه وكذا كل مجرد بالنسبة الى نفسه فهو عالم بذاته . والاعتراض عليه . اننا لا نسلم ان حقيقة التعقل ما ذكرتم وهذا ادعاء منكم لا بدعي ولا مثبت بدليل كيف والتعقل والعلم عندكم من مقولة الكيف والحصول نسبة بين الشئين ولو سلم فهذا الايتاني بالنسبة الى الشئ ونفسه فان حضور شئ عند آخر لا يتصور الا اذا كانا متغايرين بالذات ولا يكفي فيه التغاير

الاعتباري كما في كون الشيء فوق الشيء وتحت الشيء ولا يلزم من كفاية
التغاير الاعتباري بين المتسمين في بعض النسب كما في علم الشيء بنفسه
عند القائل بكون للعلم اضافة او صفة ذات اضافة كفايته في جميع النسب
كما ذكرنا ثم ان ما ذكرتم هنا مخالف لجميع ما سبق من ان العلم هو الوجود
الذاهني وان الوجود الغير الاصيل او الموجود بهذا الوجود وانه صورة
حالة في العالم وهناك ما ذكرتم ليس وجود غير اصيل ولا حلول شيء في شيء فقال
بعضهم لتوجيه كلامهم العلم عندهم قسمان علم حصولي وعلم حضوري
فما ذكروه اولاً من حصول الصورة هو تعريف العلم الحصولي وما ذكروه
هنا تعريف العلم الحضوري او للمعنى الاعم المشترك بين القسمين وعلى هذا
لا يبعد ان يقال دليلهم الاول لا يثبت علمه تعالى بذاته بالمعنى الاول
ودليلهم الثاني لا يثبت علمه تعالى بذاته بالمعنى الثاني . ونحن نقول ان العلم بما يفهم بالضرورة
كل احد اما بكنهه او بما يميزه عن سائر اغياره . وعلماً قطعاً ان مجرد عدم
غيبية الشيء عن نفسه الذي سموه بالحضور عند نفسه سواء كان مجرداً
او ماد ياليس مما يصدق عليه هذا المفهوم وان عدم غيبية الشيء عن نفسه ليس
فيه تفاوت بين المجرّد وغيره بحيث يكون احدهما علماً والاخر غير علم
وهذا مما لا يشبه على المنتصف فان ابوا الا الاصرار على تمويههم والاخرون
على تقليد هم فذرهم في طغيانهم يعمهون . الثالث . وهو بالحقيقة ان تم
دليل على انه تعالى عالم بذاته وبغيره ايضا ان عدم العلم جهل والجهل
نقصة وهي على الله تعالى محال وايضا العلم شرف وكمال والعالم اشرف

واكمل من غير العالم فلولم يكن الله تعالى عالما بذاته لزم ان يكون بعض مخلوقاته اشرف واكل منه تعالى الله عن ذلك • والاعتراض عليه ان عدم العلم على الاطلاق ليس بجهل بل عدم العلم عما من شأنه العلم فان اردتم بعلمه تعالى بذاته ما سميتوه العلم الحضورى فلا يتصور عدم علمه تعالى بذاته بذلك المعنى ولا نزاع لاحد فيها الا انه ليس بعلم وان اردتم المعنى الآخر فعليكم بيان انه يمكن ان يكون له تعالى علم بذاته بذلك المعنى حتى يلزم من عدمه الجهل وحينئذ تكونون هاديين ما استستم من انه لا يمكن ان يكون له تعالى صفة زائدة على ذاته اذ حصول الصورة في ذاته ليس عين ذاته • وايضا قولكم العلم شرف وكمال ان اردتم به انه كذلك بالنسبة الى غيره فسلم لكنه لا يجديكم نفعا وان اردتم به انه كذلك على الاطلاق فهو ايضا وان كان حقا لكنه يخالف لا صلحكم من ان ثبوت الصفات له تعالى نقصان فيه للزوم اشتراكه بالغير كيف ومثل ما ذكرتم يتأتى في جميع الصفات الكمالية من القدرة والسمع والرؤية وغيرها بان يقال ٧ او نقائص مستحيلة على الله تعالى • وايضا الموصوف بها اكمل من غيره فوجب ثبوتها لله تعالى وانتم لا تقولون به وليس هذا الاعتراض الا بفساد هذا الاستدلال على اصلكم •

✽ البحث الثالث عشر انه تعالى ليس عالما بالجزئيات المتغيرة ✽

قال الامام الرازى الملائق بما ذهبوا اليه من ان العلم هو حصول الصورة ان لا يكون البارى تعالى عالما بالجزئيات المتشكلة ايضا وان كانت غير متغيرة

كأجرام الافلاك القديمة عندهم لان العلم بها انما يكون بالآلات جسمانية لان
 المشكل لا يتصور الا منقسما وارتسام غير المنقسم بالمنقسم محال فيستحيل علمه
 تعالى به لانه منزّه عن الآلات الجسمانية وعندنا لما لم يكن العلم حصول الصورة
 لم يلزم هذا واستدلو على عدم علمه تعالى بالجزئيات المتغيرة بثلاثة اوجه
 الاول - انه لو كان علما به لزم احد الامرين اما ان يكون جاهلا واما ان
 يكون متغيرا وكلاهما محال واستحالة هيئته اما للزوم فلانه اذا كان زيد مثلا
 سيد خل الدار فقبل دخوله اما ان يعلم انه سيد خلها او يعلم انه دخل او لا يعلم
 شيئا منهما فان كان احد الاخيرين لزم الجهل امامهما كبا واما بسيط او ان كان
 الاول فبعد دخوله اما ان يعلم انه دخل او يعلم انه سيد خل او لا يعلم شيئا
 منهما وعلى الاخيرين يلزم الجهل كما ذكرنا وعلى الاول يتغير علمه بانه سيد خل
 من الوجود الى العدم وعلمه بانه دخل من العدم الى الوجود فثبت لزوم
 احد الامرين - والاعتراض عليه - منع استحالة مثل هذا التغير عليه تعالى
 فانه من قبيل التغير في النسب والاضافات اذ العلم عند ناقص الاضافة بين
 العلم والمعلوم او صفة ذات اضافة وعلى كل تقدير لا يتغير في مثل ما ذكر
 الانفس تلك النسبة اما الصفة عند القائلين بها فواحدة لا تتغير ولا تعدد بتعدد
 المتعلقات بل بتعدد اللوصوفين بها والتغير في النسب والاضافات جائز في
 حقه تعالى فان قيل البرهان قائم على امتناع التغير في صفاته تعالى مطلقا
 وهو ان كل صفات تعرض فلا يخلو اما ان يكون ذاته تعالى كافية في ثبوتها
 او تكون كافية في انتفاءها عنه او لا تكون كافية في ثبوتها ولا في انتفاءها فان كان

الاول وجب ثبوتهما دام الذات وان كان الثاني وجب انتفاؤها
 مادام الذات والا لزم تخلف المعلول عن علته التامة وان كانت
 الثالث فكل من ثبوت تلك الصفة له تعالى وانتفاؤها عنه يكون محتاجا
 الى امر آخر فان كان ذلك الامر وصفا له فنقل الكلام اليه حتى يتسلسل
 وان كان امر منفصلا وذاته تعالى لا يخلو عن ثبوت تلك الصفة او عدمها
 المحتاجين الى الامر المنفصل فذات الله تعالى من حيث انتصافه بتلك الصفة
 يكون محتاجا الى الغير والاحتياج الى الغير مطلقا في الوجوب الذي اتى سيما
 اذا كان الغير امر منفصلا عنه • قلنا • هذا منقوض بان الواجب تعالى يكون
 قبل الحادث اليومي ثم يكون معه ثم قد يكون بعده ولا شبهة في انه تغير
 لكن باعتبار النسبة والاضافة فاذا كررتم من البرهان لا يتم الا في الصفات الحقيقية
 وبعضهم قال في الاعتراض على اصل الدليل بمنع الملازمة مستندا بان العلم
 قبل دخول الدار بانه سيدخل والعلم بعده بانه داخل واحد والعلم
 الاول اذلى فاذا لم يكن مغائرا للعلم الثاني فبعد الدخول لا يتبقى علم ولا
 يتجدد علم بل العلم الاول الاذلى يستمر فلا يلزم تغيير من وجود الى عدم
 ومن عدم الى وجود وبين اتحاد العلمين باننا اذا علمنا ان زيد اسيد دخل
 الدار غدا واستمر لنا هذا العلم الى الغد والى ان دخل ولم تطرأ لنا غفلة
 عن هذا اقيامين ذلك قبل العلم الاول فلعلم انه دخلها الا ان يتجدد لنا علم
 آخر وانما يحتاج احدهما الى علم آخر عند طرؤ غفلة عن العلم الاول والله
 تعالى منزّه عن هذا • الاول بانه سيدخل عين غفلة بانه دخل هو وانكو

الآخرون عليه واحتجوا عليه بخمسة اوجه • الاول • تنافي محمولها بانواطاة
اذ قبل الدخول اعتقاد انه سيقع علم واعتقاد انه دخل جهل وبعثا دخول
الاول جهل والثاني علم • الثاني • تنافي محمولها بالاشتقاق الى العلم به اذ
يجوز ان يعلم الشخص انه علم ان زيد اميد خل الدار ولا يعلم انه دخلها
سواء علم انه دخلها او لا وكذا ذلك يجوز ان يعلم انه علم انه دخلها ولم يعلم
انه سيد دخلها سواء علم انه سيد دخلها او لا • الثالث • تنافي شرطيهما فان شرط
كون اعتقاد انه دخل علما الدخول وشرط كون اعتقاد انه سيد خل علما
عدم الدخول ومجرد الاختلاف في واحد من الامور المذكورة كاف
لتغاير العلمين فكيف بالتنافي بين الجميع • الرابع • تغاير متعلقها اذ لاشبهة ان
حقيقة دخل غير حقيقة سيد خل وتغاير المعلومين يشد على تغاير العلمين
• الخامس • انه كثير اما يوجد احد هادون الآخرفان كثيرا من الامور
يعلم انها ستقع البتة وبعد وقوعها لا يعلم انها وقعت بل بعضها مما لا يكون لنا
بقاء الى وقوعه وعكس هذا اكثر فانه لاشبهة لاحد ان كثيرا من الامور
يجب ان لا يحصل مما لا يحصل له العلم بانها وقعت مع عدم علمه قبل وقوعها بانها
ستقع وانفكاك الشيء عن نفسه محال بالضرورة فتحقق بهذا الوجود ان
العلم بان وقوع الشيء غير العلم بانه سيقع فثبتت الملازمة وتم الدليل • وللاديين
ان يقولوا سلمنا تغاير العلمين فيكون يكون علمه وحكمه زمانيا فانه لا فرق
بالاتفاق بين وقع وسيقع الابد لالة الاول • انتهى والثاني على الاستقبال
وهما انما يتصوران بالنسبة الى الزمانيات فان معنى الماضي ما هو قبل زمان

حكى هذا معنى المستقبل ما هو بعد زمان حكى هذا المعنى لا يتحقق
 الا في حق من يكون لحكمه اختصاص بزمان فن كان علمه وحكمه مستمرا
 ازلا وابد من غير تجديد ولا اختصاص بزمان فلا يتصور بالنسبة اليه والى علمه
 وحكمه ماض ولا مستقبل فلم يبق فرق بالنسبة اليه بين دخل وسيدخل
 فلا يلزم من علمه بهذا الدخول الجزئي تغير في علمه اذ ليس هناك علمان يتغير
 احد هما ويتجدد الآخر وشئ من الوجوه المذكورة لا يقدح في هذا
 فلم تثبت الملازمة وبطل الدليل وحل الفاضل صاحب المحاكات مذهب
 الفلاسفة على هذا المعنى وقال انهم ما قالوا انه تعالى لا يعلم الجزئيات بل قالوا
 يعلم اعلى وجه كلى ومرادهم انه لا يعلم ما من حيث ان بعضها واقع الآن
 وبعضها في الماضي وبعضها في المستقبل علم امتثالها عن الدخول تحت الازمنة
 ثابتا بالدهر وهذا كما انه تعالى لما لم يكن مكانيا كان نسبه الى جميع الامكنة
 على السواء فليس بالقياس اليه بعضها قريبا وبعضها بعيد او بعضها متوسطا
 كذلك لما لم يكن زمانيا كان نسبه الى جميع الازمنة على السواء فليس
 بالقياس اليه بعضها ماضيا وبعضها مستقبلا وبعضها حاضرا وكذا الا حوز
 الواقعة في الزمان فان الموجودات من الازل الى الابد معلومة له تعالى في كل
 وقت وليس في علمه كان وكائن ويكون بل هي دائما حاضرة عنده في اوقاتها
 بلا تغير اضلا وليس مرادهم ما هو منه البعض من ان علمه تعالى محيط بطبائع
 الجزئيات واحتكامها دون خضوعها لها واخوالها كيف وما ذهبوا اليه
 من ان العلم بالعلمه بوجوب العلم بالمعلوم يتأني ما هو منه * ونحن نقول ما ذهبوا

اليه من ان العلم بالجزئيات المشكلة يحتاج الى الآلات الجسمانية ينافي ما حمل
هذا الفاضل عليه مذ هبهم في هذه المسئلة فمنافاة مذ هبهم في هذه المسئلة
على اي محمل حمل لاصل من اصولهم المقررة عند هم لازمة وهذا يستلزم
تأني اصليهم المذكورين ولا مجال لتخليصهم عن المنافاة . والثاني . ان
دراك كل جزئي بآلة جسمانية فلو كان الباري تعالى مدركا لجزئيات كان
جسما او جسمانيا واللازم باطل والدليل على ان ادراك كل جزئي فهو
بآلة جسمانية ان كل جزئي لا بد له من مقدار وانطباع ذي المقدار فيما
الامقدار له محال بالضرورة وكان مرادهم بهذا الدليل اثبات عدم علمه
تعالى ببعض الجزئيات اعني المشكلات وان كان ظاهر عبارتهم عاما
والافند هم ليس كل جزئي ذا مقدار لثبوت المجردات عند هم وهو مبني
على انه لا يمكن ادراك الجزئي من حيث هو جزئي الا بالاساس او التخييل
وما يجري مجراها من الآلات . واما المجردات فلا يمكن ادراكها الا بفهمومات
كلية غير ما نفع من الاشتراك بالنظر الى انفسها وان كانت في الواقع مختصة
بواحد منها غير صادقة بالفعل على غيره . والا اعتراض عليه منع تلك
المقدمة وما ذكر في معرض الدليل عليها باطل اذ هو مبني على ان ادراك
الشيء انما هو بانطباعه في المدرك وقد ابطالناه ولئن سلم فلانسلم ان انطباع
ذي المقدار له محال وانما يكون كذلك لو كان الانطباع وكونه ذا مقدار
باعتبار وجود واحد واما اذا كانت الانطباع في الوجود انذهني
وكونه ذا مقدار في الوجود الخارجي كما فيما نحن بصدده على ذعهم

فلا نسلم استحالة فضلا عن بدايتها ولئن ادعوا ان كونه ذا المقدار في الوجود
الخارجي يستلزم كونه كذلك في الوجود الذهني طالبناهم بالبرهان على
ذلك فانه ليس من الاحكام الضرورية كيف وهم قد قرروا سابقا ان
كثيرا من لوازم الوجود دين واحكامها متخالفة فمن اين علم ان كون الشيء
ذامقدار ليس منها الا ترى انهم قائلون بانطباع ذي المقدار العظيم كاعظم
جبل في شيء ذي مقدار صغير جدا كالخس المشترك والخيال وهذا
لا يتصور الا بان يكون مقداره فيها صغيرا فقد اعترفوا بتفاوت مقداره
بالكبر والصغر باعتبار وجوده فلم لا يجوز تفاوته بالوجود والعدم باعتبارها
قال الامام الرازي بل انطباع العظيم في الصغير على اصلهم ابعد من
انطباع ذي المقدار في غير ذي المقدار لانهم زعموا ان الهوى لا مقدار لها
مع انها محل للمقادير . وفيه نظر . لان زعمهم ان الهوى لا مقدار لها في
حد ذاتها كمالها قابلة للمقادير المتفاوتة فعند حلول ذي المقدار فيها تعرض لها
المقادير والافاتناح حلول ذي مقداره من حيث هو ذو مقدار فيما
لا مقداره اظهر من ان ينبغي على عاقل « واما المجرد الذي ينطبع فيه صور
المعقولات على رأيهم فليس مما يمكن له عروض المقدار لا بصيب
ذاته ولا بحسب غيره . الثالث . ان العلم بان الشيء حاصل الآن
اوليس بحاصل تابع لحصول ذلك الشيء اولا حصوله فلو كان الباري
تعالى عالما بوجود الجزئيات الواقعة لكان ذلك العلم اما
تمام ذاته او جزأ منه فليزم افتقار ذاته الى غيره الذي

هو وقوع تلك الجزئيات واستحالة هذا غنية عن البيان او صفة زائدة عليه و كان لغيره مدخل في تكميل ذاته وهو ايضا محال * والاعتراض عليه * انا لانسلم ان علم الباري تعالى للمعلوم انما هو في العلم لا نفعا لى الذى هو الممكنات واما علم الباري تعالى فهو علم فعلى بمعنى انه سبب لوجود الممكنات فهو متبوع وغير مفتقر الى الشئ غير ذاته تعالى فلا يلزم منه ان يكون لغيره مدخل في تكميله وعلى هذا التقدير كون العلم صفة زائدة على ان هذا الدليل منقوض العلم بالكليات وبسائر الاضافات اذ هي تابعة للمضافين اللذين احدهما غير ذات الباري في ذاته فيها اجراء ما ذكره من المقدمات وما يجيبون عنها فهو جوا بنا هنا اذ العلم عندنا مجرد اضافة او صفة ذات اضافة لكن التبعية التى ذكروها في الاضافة فقط *

المبحث الرابع عشر انه هل للفلك نفس ناطقة متحركة بالارادة او لا * اثبتها الفلاسفة وانكروها المليون لا بمعنى انهم يحكمون باستحالة ان يكون له نفس متعلقة بغيره كمتعلق نفوسنا بابدنا وتحركه بارادتها كما تحرك نفوسنا بارادتها ابدنا فانها لا دليل على استحالة ذلك ولكن بمعنى انه لا دليل على ثبوتها والعلم به مفوض الى الله تعالى والطريق الى معرفته ليس الا الوحى ولم يثبت الوحى عندنا لا بنفيا ولا باثباتها ولا يتم ما اورد الفلاسفة في معرض الاستدلال العقلى على ذلك فحقن نفوسهم في هذا ثم نورد ما ذكره فى معرض الاستدلال ثم نتكلم عليه ان شاء الله تعالى * اما مذهبهم * فهو ان لكل فلك عقلا مجردا من جميع الجهات غنيا في

كالاته واستكمالها بها عن الفلك وجوهر آخر منطبعا في مادته وصورته
بمنزلة نفس الحيوانية لتأثر قسم فيه المرادات الجزئية والحركات والاضاع
ويقال له النفس الجسائية والنفس المنطبعة وظاهر مذهب المشائين انه ليس
للفلك نفس غيره • واثبت بعض متأخريهم ومنهم ابو علي جوهر آخر
مجردا بحسب الذات عن المادة متعلقا بها بحسب التدبير والتحريك مستكملا
بسبب ذلك هو نفس ناطقة للفلك بمنزلة نفوسنا الناطقة المدركة والمريدة
للكتابات بذواتها الجزئية بواسطة الآلات الجسائية • والامام الرازي
جعل مبدأ الارادة الكلية هذه النفس المجردة ومبدأ الارادة الجزئية
تلك النفس المنطبعة وانكر عليه غيره قائلا ان هذا شيء لم يذهب اليه
ذاهب قبله فان الجسم الواحد يمتنع ان يكون ذاتين اعني ذاتين
متباينتين وهو آلة لهما معا بل على تقدير ثبوت النفس الناطقة فالمدرك وان
لم يدرك للكتابات والجزئيات جميعا هو تلك النفس الناطقة وان كانت
صور الجزئيات مرسمة في النفس الجسائية فهي آلة للنفس الناطقة
في ادراك الجزئيات كخيلنا بالنسبة الى نفوسنا الناطقة الا ان الخيال غير
سار في البدن وهي سارية في جميع جرم الفلك فلي هذا يكون الفلك
حيوانا ناطقا كالانسان ولهذا زادوا في تعريف الانسان قيدا فقالوا هو
حيوان ناطق مائت احترازا عن الفلك هذا تقرير مذهبهم في ثبوت النفس
للفلك وسيجيء في المبحث الثامن عشر بان معنى النفس وانقسامها الى
اقسامها وما يتعلق بذلك ان شاء الله تعالى • واما استدلالهم على ثبوتها

للفلك فلم فيه مسلكان احدهما لا ثبات النفس المجردة وثانيتها
لا ثبات النفس الجسمية

في المسلك الاول لم فيه وجهان الاول انه لو كانت حركة الفلك ارادية دائمة
لكان مبدو هاجرد او هو المطلوب اما الشرطية فلان الحركة الارادية بل كل فعل
ارادي لا بد له من ان يكون هو مقصود بالذات او يترتب عليه ما هو المقصود
بالذات المسمى بالغرض وهذا ضروري فالمقصود من حركة الفلك اما لنفسها
وهو باطل لان ماهية الحركة انها كمال اول ليكون وسيلة الى كمال ثان
واذا كان كذلك استحال ان تكون هي المقصودة بالذات فالمقصود من
الحركة امر آخر ولا بد من ان يكون ذلك الامر غير حاصل حالة الحركة
والا لزم تحصيل الحاصل وهو محال ولا بد ايضا ان يكون ممكنا لان طلب
الحال دائما محال وجميع ما يمكن للفلك من الكمالات حاصلة له بالفعل الا بمض
الاضاع فثبت ان المقصود من حركة الفلك استخراج الاوضاع من القوة
الى الفعل وليس المقصود وضعها شخصيا بعينه والافان لم يقع ذلك الشخص
ابدا كانت حركته الازلية الابدية عبثا محضاً وهدراً صر فوا هذا ممنوع على
تلك الاجرام العالوية الشريفة وان وقع في وقت من الاوقات لزوم وقوفه
عن الحركة عنده لكن المفروض ان حركته دائمة هذا خلف فثبت ان
المقصود منها هو وضع معين كلي فان قيل هذا الكلام متناقض لان
كون الشيء معيناً يعني كونه كليا يعني كونه معيناً قلنا لا كذلك
فان المعين يصدق على هذا المعين وعلى ذلك وعلى ذلك وما يصدق على

كثير من فهو كلى نعم قد يطلق المعين و يشار به الى احد المعينات بشخصه
 وبهذا الاعتبار يكون قسما للكل فالشبهة انما نشأ من هذا اذا كان المقصود
 من حركة الفلك امر اكلينا لابد من ان يعقله فاعل الحركة الذى يقصد
 اليه لان المقصد الى المجهول محال بدية و العاقل للامر الكلى لا يجوز ان
 يكون جسما ولا جسمانيا كما تقرر في موضعه فثبت انه مجرد من كل الوجوه
 ليكون عقلا اذ المفروض انه متعلق بحرم الفلك بالتعريك فيكون شيئا مجرد
 الذات عن المادة متعلق العقل بهلوهو المراد بالنفس المجردة فثبت ان حركة
 الفلك لو كانت ارادية دائمة لكان مبدؤا انفسنا مجردة وهذا ما لو ردها
 فان قيل * ماذا اوجههم في تقرير الملازمة الى نفي كون غرض الفلك
 نفس الحركة حتى كثرت المقدمات و طال الكلام بايراد الاشكالات
 عليه و صعب الامر عليهم بانقطاعهم عن الجواب عنها و هلاكتهم بان
 يقولوا الغرض سواء كان نفس الحركة او شئ آخر اما ان يكون جزئيا معيناً
 منه او كلياً الى آخر المقدمات ليندفع عنهم كثير من المقدمات * قلنا * ان
 ان حركة كل فلك بل كل حركة من مبدئها الى منتهائها عندهم امر جزئي بسيط
 لا فرد له ولا جزء على ما عرفت من قبل فلو كان الغرض نفس الحركة
 لم يتم قولهم الغرض ليس جزئيا معيناً ولم يصح الاستدلال عليه بانه لو كان كذلك
 لوقف عند حصوله و اللازم باطل لانه ان اريد توقف عند حصوله عن الحركة
 الى السكون فاللزوم ممنوع و انما يلزم ذلك لو لم يكن هذا الجزئي غرضه دائماً
 وان اريد توقف على هذا الجزئي ولم يجعل الى جزئي آخر فالامر كذلك فبطان

اللازم ممنوع وعلى كل تقدير فلا استدلال فاسد فلا بد من ذكر تلك المقدمات
واما صدق المقدم فيحتاج الى اثبات امرين احدهما ان حركة الفلك ارادية
والثاني انها اتمة اما الاول فتقول لو لم تكن ارادية لكانت اضطيقية او قسرية
والاخيرتان باطلتان فتعينت الاولى اما صدق الانتصال فلان الحركة
لا بد لها من مبدأ هو المحرك فهو اما خارج عن المتحرك بحيث يكون ممنازا
عنه في الوضع او لا فان كان الاول فالحركة قسرية تحرك الحجر الى فوق
وان كان الثاني فلا يخلو اما ان تكون الحركة صادرة عن قصد و ارادة
او لا فان كان الاول فهي نفسانية سواء لم يكن المبدأ خارجا عن المتحرك
كالنفس الجسمية ان قلنا انها مبدأ الحركات الجزئية للفلك على ما هو
ظاهر مذهب المشائين او كان خارجا عنه لكن لا بحيث يمتاز عنه في الوضع
كما بنفس الناطقة وان كان الثاني فهي طبيعية سواء كانت مقرونة
بشعور كما اذا سقط الانساق عن عال او لا كما اذا هبط الحجر منه
واما بطلان الاخيرين اما الطبيعية فلان حركة الفلك مستديرة
حركة ولا شيء من الحركة المستديرة بطبيعة فلا شيء من حركة الفلك
بطبيعة اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلان كل وضع من
الاورضاع الحاصلة في أثناء الحركة المستديرة فهو مطلوب الى ان يحصل
ثم مقروك بعد حصوله فلو كانت باقتضاء الطبيعة لزم ان يكون الشيء الواحد
بعينه مطلوبا بالطبع ومهروبا عنه بالطبع وهو محال بخلاف ما اذا كانت
ارادية فانه يجوز ان يكون شيء مرادافا لغرض وبعد حصوله سفح غرض

آخرهم من الاول وكان بحيث لا يحصل الابتراك الاول بل يجوز ان يظهر
بعد حصوله ان عدله اولى من وجوده. واما القسرية فلو جهن احدها
ان القسر لا يكون الاعلى خلاف الطبع وقد ثبت ان الحركة المستدبرة
لا يجوز ان تكون بائضاء الطبع والحركة المستقيمة لا تجوز على الفلك فضلا
عن ان تكون مقتضى طبيعة كما تقرر في موضعه واذا لم يكن شئ من الحركتين
مقتضى طبع الفلك فلا تتصور فيه حركة على خلاف الطبع حتى تكون
قسرية وانما قلنا ان القسر لا يكون الاعلى خلاف الطبع لانه اذا لم يكن
في طباع المقسور ما يقاوم القاسر فنفرض انه حركة بقوة معينة في مسافة
معينة فلا بد ان تقع تلك الحركة في زمان لا ممتنع وقوع حركة ما لا في
زمان وانفرضه ساعة ثم نقدر انه حرك جسما آخر في طبعه ميل الى خلاف
جهة القسر بمثل تلك القوة بعينها في تلك المسافة ولا بد ان تكون هذه
ايضا في زمان لما ذكرنا وان يكون زمانها اكثر من زمان الاول لوجود
المعاق ولنفرضه ساعتين ثم نقدر انه حرك جسما ثالثا في طباعه ميل الى خلاف
جهة القسر على مقدار نصف الميل الاول بمثل تلك القوة في تلك المسافة
فيكون زمان هذه الحركة نصف زمان حركة ذي الميل الاول اذ تفاوتت
الزمانين بسبب تفاوت الحركتين في السرعة والبطء وهذا التفاوت
ليس الا بسبب تفاوت المعاق في الحركتين اذ القوة الحركة والمسافة فيها
واحدة فيكون تفاوت الزمانين بحسب المعاقين ومعاوق الثانية نصف
معاوق الاولى فيكون زمانها ايضا نصف زمان الاولى فتكون ساعة

كزمان الحركة العادية للمعاق فتكون الحركة مع المعاق في السرعة
 والبطء كالحركة لامع المعاق وهذا محال * فان قيل * هذا منقوض
 بان جميع الافلاك تتحرك بالحركة اليومية من المشرق الى المغرب وهذه
 الحركة في غير الفلك الاعظم مبدؤها الفلك الاعظم وهو خارج عن سائر
 الافلاك فتكون قسرية واللازم من ذلك ان لا تكون قسرية * قلنا *
 المنقسم الى الاقسام المذكورة اعني الارادية والطبيعية والقسرية انما هو
 الحركة الذاتية لا العرضية والثاني ان حركة الفلك لو كانت قسرية لكانت على
 موافقة القاسر ولو كانت على موافقة القاسر للزم تشابهها في الجهة والسرعة
 والبطء اذ لا يتصور هناك قسر الا من بعضها لبعض والثاني باطل اذ ليس
 التوافق والتشابه الا في قليل منها واما الثاني اذ حركة الفلك دائمة
 فلانها في السبب في وجود الزمان وبقائه فلو قطعت لزم انقضاء الزمان
 لكنه محال كما مر في البحث الاول من الكتاب فثبت ان حركة الفلك دائمة
 وهو المطلوب * هذا تقرير الوجه الاول من وجهي اثبات النفس المجردة
 للفلك * والاعتراض عليه * اننا لنسلم ان كل فعل اختياري لا بد له من
 غرض فان افعال الله تعالى عندنا اختيارية وليست معللة بفرض ودعوى
 الضرورة في محل الخلاف العظيم غير مسموعة ولو سلم فلانسلم بطلان كون
 الحركة نفسها مقصودة بالذات وما ذكرتم من ان ماهية الحركة انها
 كمال اول الى آخره ان اردتم به انه يلزم ان يتوابع عليها امر آخر من اين
 اوضح او غير ذلك فسلم لكن لا يلزم منه ان يكون غرض القاعل من

فعله والباعث على اقدامه عليه ذلك الامر الآخر لا بد له من دليل فار
 كثيرا من الملزومات تكون مقصودة من حيث ذواتها لا من حيث
 لوازمها بل ربما يكون بعض لوازمها مكروهة وان اردتم به ان ماهيتها
 ان يكون المقصود بالذات منها ذلك الامر فهو ممنوع اذ هذا مجرد ادعاء
 منكم * فان قيل * غرض الفعل لا بد ان يكون مغائرا له بالذات اذ يلزم
 ان يكون وجوده في الخارج مترتبا على وجود الفعل وهذا لا يتصور
 في الشيء مع نفسه فبعد تسليم ان الحركة الارادية لا بد لها من غرض
 لاينا في القول بان المقصود بالذات منها نفسها * قلنا * الفعل الذي يجعل
 نفس الحركة غرضه هو ايجاد الفاعل اياها لاشبهة في تغايرها فلا محذور
 * وقد يقال * في بيان ان الحركة لا تكون مقصودة بالذات ان الحركة
 لا يمكن ان يقتضيها لذاته محرك قار الذات بحسب طبعه او ارادته او غير
 ذلك لان مقتضى الشيء يدوم بدوامه واما قراره في ذاته لا يمكن ان
 ان يدوم بدوام شيء له قرارا لمحرك القار انما يقتضيها لذاته بل لشيء
 آخر يحصل به ويكون ما يقتضيه لذاته ذلك المحرك هو ذلك الشيء لا الحركة
 فاذا ان الحركة ليست من الكمالات المطلوبة بذاتها وفيه نظر * اما اولافلان
 قوله مقتضى الشيء يدوم بدوامه ان اراد به انه يدوم وجوده بدوام
 وجود مقتضيه فمسلّم ولا يلزم منه امتناع ان تكون الحركة مقتضى المحرك القار
 لذاته لان الحركة ايضا دائمة الوجود من المبدء الى المنتهى كما حققناه سابقا في
 الحركة بمعنى التوسط التي هي حقيقة الحركة ومعنى كونها غير قارة انها لا تدوم

في حدم من حدود المسافة لانها لاتدوم في الوجود وان اراد به انه يدوم على اینه
 ووضعه وغيرهما من احواله بدوام وجود مقتضيه فهو ممنوع لا تدل عليه
 ضرورة ولا برهان كيف وانقول الحركة لا بد لها من مقتضى البتة
 فمقتضيا اما ان يكون قار الذات او غير قار الذات فان كان الاول ظهر
 بطلان ذلك القول وان كان الثاني فنقل الكلام الى مقتضى ذلك المقتضى
 اذ كل غير قار الذات مفتر البتة الى مقتضى لامتناع كونه واجبا والتسلسل
 محال فلزم الانتهاء الى شيء غير قار يكون مقتضيه قارا على ان ما ذكرنا لو سلم
 في المقتضى بحسب الطبيعة فهو ممنوع في المقتضى بحسب الارادة اذ هو
 يجب ان يكون على وفق الارادة ويجوز ان تتعلق الارادة بوجوده
 لا بد وانه وقرارة لفرض من الاغراض واما ثانيا فلان ما ذكره على تقدير
 تمامه لا يدل الا على ان غير القار لا يجوز ان يكون مقتضى ذات القار فلا يكون
 الحرك القار كافي في وجود الحركة وعللة تامة لها * ولا يلزم من هذا ان
 لا تكون الحركة مطلوبة لذاتها اذ يجوز ان تكون الحركة بنوسط شيء
 آخر غير ذات الحرك ومع هذا تكون الحركة مطلوبة لابنوسط مطلوب
 آخر بل لذاتها وقد يقال هذه المقدمة اى ان الحركة لا تكون مقصودة
 بالذات غير محتاجة الى دليل فان الحركة ليست الا التأوى الى الغير والتوجه
 اليه فامتنع ان تكون مطلوبة لذاتها * ودفعه يظهر من التأمل فيما ذكرناه
 ولو سلم فلا نسلم امتناع ان يكون مقصود الفلك من حركته محالا وقولكم
 ان طلب المحال دأما محال انما المحال وقوع هذا المطلوب والطلب بعد العلم

بإستحالة المطلوب و من اين علم انه يلزم ان يعلم الفلك استحالة كل محال حتى
 يمنع منه طلبه و لو سلم فلا نسلم ان كل كمال ممكن للفلك من التعقلات
 و غيرها حاصل له بالفعل سوى الوضع و لا يتصور ثبوت هذا ببرهان
 اصلا و لو سلم فماد كرت في امتناع ان يكون مقصوده و ضمابينه من ان هذا
 الوضع لو وقع في وقت من الاوقات لزوم وقوفه عن الحركة ممنوع و انما
 يكون كذلك لو لم يتصل بالارادة الاولى المنتهية عند وقوع ذلك الوضع
 ارادة اخرى متعلقة الوضع آخر متعين و هكذا الى غير النهاية لا بد لنفي
 ذلك من دليل الا ترى ان جمهور المشائين ما اثبتوا له الا النفس الجسمية
 المدركة للجزيئات المريدة لها ومع هذا لا يجوزون وقوفه عن الحركة
 و لو سلم فلا نسلم ان العاقل للامر الكلي لا يكون الا مجردا فان هذا مبني على
 ان يكون العقل انطباع الصورة او مستلزما له و قد بينا بطلانه و اما ما ذكرتم
 في بيان صدق المقدم فقولكم في اثبات الامر الاول ان كون حركة الفلك
 ارادية من ان الحركة المستديرة لا يجوز ان تكون طبيعية ممنوعة و ما ذكرتم
 في معرض الاستدلال عليه من لزوم كون المطلوب بالطبع متروكا
 بالطبع و بطلان اللازم منقوض بالحركة المستقيمة فانه لو تم ما ذكرتم
 ان لا تكون حركة مستقيمة طبيعية ايضا و الا لزم ان يكون المطلوب بالطبع
 متروكا بالطبع لان وقوع المتحرك في كل حد من حدود المسافة الى متنهاها
 و كل اين من الايون الواقعة في اثناء الحركة حيث مطلوب بان بالطبع
 و متروكا بالطبع و اللازم باطل فلزم من هذا ان لا توجد حركة طبيعية

اصلا لاختصار الحركة في المستقيمة والمستديرة * وقد بطل كون كل
 منهما طبيعيا حينئذ فبطل كون الحركة على الاطلاق طبيعية وانتم
 لا تقولون به * فان قيل * لا يلزم في الحركة المستقيمة على تقدير كونها طبيعية
 ما يلزم في الحركة المستديرة على تقدير كونها كذلك من كون المطلوب بالطبع
 مهرو باعنه بالطبع لان الحركة الى كل حد من حدود المسافة في الحركة المستقيمة
 ليست لان وقوع المتحرك في ذلك الحد مطلوب بالطبع بل لان حصول
 المطلوب بالطبع وهو الوصول الى المنتهى لا يمكن بدون ذلك * قلت *
 افقل ذلك لا يتأتى في الحركة الى كل حد ليست لان الوضع المترتب عليها
 باطل بالطبع بل لان حصول المطلوب بالطبع وهو نفس الحركة وملزوم
 من ملزوماتها لا يمكن بدون ذلك * وقد تقرر هذا الاستدلال بوجه آخر *
 فلو كانت الحركة المستديرة طبيعية لزم ان يكون الشيء بعينه مطلوباً ومهرو با
 عنه في حالة واحدة بل لزم ان يكون الهرب عن الشيء طلباً له وهو بدعي
 الاستحالة * ويترتب عليه ان ترك وضع او حد ليس طلباً له بعينه لانعدامه
 بتركه واستحالة ايجاد نهائيه انه يكون طلباً له فلا يلزم كون المهروب عنه
 مطلوباً ولا كون الهرب عنه طلباً له كيف ولو صح ما ذكر لزم ان تمتنع الحركة
 المستديرة مطلقاً اي سواء كانت طبيعية او ارادية او قسرية لان كون الشيء
 توجهاً اليه بعينه محال قطعاً وعلى ذلك التقدير يلزم من كل حركة مستديرة
 هذا او ما يلزم منه المحال فهو محال ولو سلم فقولكم ان حركة الفلك لا يجوز
 ان تكون قسرية ممنوع وما ينبت عليه دعواكم هذه من ان القسر لا يكون

الاخلاف الطبع غير مسلم واستدل لكم على هذا بان الطبع لو لم يكن مقاوما
 للقاسر لزم كون الحركة مع المعاق في السرعة والبطء كالحركة بدون
 المعاق وهو باطل فاسد بمقد متيه اما الملازمة فلانه انما يلزم ما ذكرتم لو كان
 تفاوت الزمانين في الحركة كتيبين الاخيرين لذاتهما تقتضيان مقدار من الزمان
 لا متناهي اي حركة كانت لافي زمان في الصورة المفروضة الحركات الثلاث
 بحسب المسافة وتماثل القوة الحركة متساوية في اقتضاء مقدار من الزمان
 من غير تفاوت فيه ولا تعاق له بالمقاوم والمعاوق وهو كما فرض ساعة في
 الحركة الثانية اعني ذات الميل الاقوى ساعة اخرى بازاء ميله واذا فرض
 ميل الثالثة نصف ميل الثانية فيكون بازائه نصف ساعة فتبين ان زمان
 الثالثة ساعة ونصف وزمان الاولى ساعة فقط فلا تكون الحركة مع
 المعاق كهي لامع المعاق * وعلى هذا التقدير لا يرد ما قيل ان الحركة
 لذاتها لا تقتضي مقدار معين من الزمان والالكانت الحركة الواقعة في ذلك
 الزمان اسرع الحركات الممكنة الوقوع في مثل مسافتها وهذا باطل لان
 كل زمان منقسم فللزمان المفروض نصف فاذا فرضت حركة في مثل
 مسافة الحركة الاولى وفي نصف زمانها تكون اسرع من الحركة الاولى
 وكذا ما قيل من ان الزمان قابل للاقسام عندهم الى غير النهاية
 وكذا الحركة وكل قسم من الزمان زمان وكل قسم من الحركة حركة
 فكل حركة فرضت في زمان فنصفها واقعة في نصف ذلك الزمان وهي
 ايضا حركة في زمان فنصفها واقعة في زمان وهكذا الى غير النهاية فلم ان

الحركة لذاتها لا تقتضي قد راعين من الزمان بل مطلق الزمان واما
 خصوصيات المقادير فلهست لا يحسب المقاومات فالتفاوت بين المقادير انما
 هو بحسب تفاوت المقاومات * واما قلنا انها لا يرد ان على هذا التقرير لاننا
 لانسلم ان الحركة على الاطلاق تقتضي قد راعين من الزمان وليس بنا في
 بيان مقصودنا هنا حاجة الى هذا بل يكفي ان الحركات الثلاث بحسب خصوصياتها
 الناشئة من مسافتها وقوتها الحركة تقتضي هذا القدر المعين من الزمان مع ان
 الاول في نفسه غير تام لانه موقوف على ان يكون وقوع حركة في مسافة
 الحركة التي فرضت واقعة في الزمان الذي هو مقتضى ذات الحركة في
 نصف ذلك الزمان ممكنا في الواقع واثبات هذا مشكل جدا * واما بطلان
 الملازم فلان المعاق يجوز ان ينتهي في الضعف الى غاية لا يبقى له اثر في
 المعوق فتكون حركة ذي هذا المعاق كحركة عديم المعاق بالضرورة
 ولا امتناع فيه * ثم نقول ذلك لا تلزم تعارض بحركة الوند بالقسر الى السفلى
 اذا غرز في الارض بالمدق فانه لا خفاء في ان حركته هذه قسرية
 وليس بينها وبين ما اذا غرز في الجدار او السقف فرق مع انها ليست على
 خلاف الطبع بل على وفاقه ولو سلم ان القسر لا يكون الا على خلاف
 الطبع فلا نسلم ان الحركة المستقيمة لا تجوز على الافلاك مطلقا وما وردتموه
 من الدليل على تقدير تسليم صحته فانما هو في المحدد للجہات خاصة
 ولم تذكروا دليلا شاملا للافلاك كلها حتى ينظر في صحته وفساده
 ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون مقتضى طبع الفلك السكون فتكون حركته

كيف كانت قسرية كما في الجسم المنصري اذا كان في حيزه الطبيعي
 فان قيل . سكوت الفلك محال فضلا عن ان يكون مقنض طبعه وانما
 قلنا بسطحه لان الفلك بسيط اي اجزائه المفروضة متساوية في تمام
 الماهية فهي متساوية في لوازمها فنسبتها الى جميع الاحياز التي تقع
 هي فيها والاضاع التي تعرض لها على السواء لا اختصاص لبعض منها
 ببعض تلك الاحياز والاضاع فاما ان لا يحصل جزء ما في شيء من تلك
 الاحياز وعلى شيء من تلك الاضاع او يحصل كل واحد منها
 في كل الاحياز وعلى كل الاضاع واستحالة هذين القسمين غنية
 عن البيان او يحصل كل واحد منها في واحد من تلك الاحياز وعلى واحد
 من تلك الاضاع فاما على الدوام وهذا سكوت على الفلك وايضا
 محال لانه رجحان بلا مرجع واما على الانتقال والنبات وهذا هو الحركة
 المستديرة وهو الممكن من الانسام وهذا الدليل كما يدل على امتناع سكوت
 الفلك يدل على امتناع الحركة المستقيمة ايضا . قلنا هذا مبني على بساطة
 الفلك وهي ان سلت في المحدد غير صلبة في غير مولد لبل لكم عليها في
 غيره . مع انه ان تم دل على امتناع الحركة المستديرة للفلك كما امتناع
 السكون والحركة المستقيمة لان نسبته الى كل الجوانب على السواء وكل
 النقط المتوهمه فيه متساوية في صحة كونها قطبا او جزءا من دائرة صغيرة
 او كبيرة فاما ان تقع حركته المستديرة الى كل الجوانب الغير المتناهية
 معا لتقع كل نقطة من نقطها قطبا وجزءا من كل دائرة صغيرة او كبيرة

مما ولا شك في استحالة او تقع الى جانب معين فقط لتعين نقطتان للقطبية
وكل واحدة مما سواهما لكونها جزءاً من دائرة صغيرة او كبيرة معينة كما
هو الواقع او تقع الى كل جانب لكن لا معابل على التعاقب وعلى التقديرين
يلزم الرجوعان بلا مرجع كما في السكون والحركة المستقيمة مع انهم لم يقولوا بالاخير
واذا بطلت الاقسام باسرها استحالت الحركة المستديرة على الفلك بل استحال
كون الفلك متحركاً او ساكناً فالدليل الذي يلزم منه مثل هذا لا يشبه بطلانه على انه
لو تم لدل على ان حركة الفلك بالاستدارة طبيعية له لا ارادية لانه اذا
استحال عليه السكون والحركة المستقيمة تعين باقتضاء طبعه الحركة
اذ لا بد للمتحرك من احد هاتين عاينهما ارادية وان الحركة المستديرة
لا يجوز ان تكون طبيعية فيكون دليلكم منافياً لدعواكم هذا ثم ما ذكرتم
في دليلكم الثاني على امتناع كون حركات الافلاك قسرية من انها لو كانت
كذلك لتشابهت ممنوع وانما يلزم ذلك لو ثبت بالبرهان ان لا قسر الا من بعضها
لبعض وانها كلها متشابهة الطوائع حتى لا ينصور اختلاف من قبل القاسر
او المقسور وشي منها ليس يثبت مع ان التالي على خلاف مذهبكم على انه
لو تم فانما يدل على ان حركاتها كلها ليست قسرية واما ان بعضا ليس
كذلك فلا يدل الدليل عليه اصلاً واما ما ذكرتم لا ثبات ان حركة
الفلك دائمة من انه يلزم منه انقطاع الزمان واللازم محال فمنوع بمقدمته
اما الملازمة فلانها انما تتم لو كان الزمان مقداراً وحركة الفلك كما زعم
بعضكم وليس كذلك واما بطلان اللازم فلانه لا يلزم من انقطاع الزمان

ان يكون للزمان زمان كما لو هتموه كل ذلك قد بين في البحث الاول من الكتاب فليرجع اليه وقد صرح ابو علي في الشفاء بان حركة الفلك لا يلزم ان تكون دائمة حيث قال في آخر المجسطي ان حركات الافلاك نفسانية فلا يمتنع عليها ان لا تتم الدورة وهذا الكلام منه هادم لكثير مما اسسوه * الوجه الثاني * من وجهي اثبات النفس المجردة للفلك ان غرض الفلك من حركته التشبه بالمجردات كما سيبي يانه وكون الغرض ذلك موقوف على ان يدرك المتحرك ما يريد التشبه به وهو هنا لا يمكن ادراك المجرد بالقوى الجسمانية بل بالنفس المجردة فتكون للفلك نفس مجردة * فان قيل * العلم بان الغرض من الحركة كذا موقوف على العلم بان هذه الحركة ارادية والعلم بهذا موقوف على العلم بان المتحرك نفسا فلا استدلال على اثبات النفس للفلك يكون غرضه من الحركة كذا دور * قلنا * العلم بالغرض موقوف على العلم بان لصاحب الغرض نفسا ما اعلم من ان تكون منطبعة في المادة او مجردة والاستدلال هنا على اثبات النفس المجردة بخصوصها لا على اثبات النفس على اطلاقها والعلم بالعام لا يستلزم العلم بالخاص فلا دور * والا عتراض على هذا الوجه انه مبني على ان الادراك والعلم هو حصول صورة المدرك في المدرك فاما لذا كان عبارة عن اضافة مخصوصة بينها فلا نسلم انه لا يمكن ادراك المجردات بالقوى الجسمانية وقد عرفت حال ذلك فيما سبق بما لا مزيد عليه وايضا هو مبني على ثبوت كون الغرض من حركة الفلك التشبه المذكور ومستعرف

حال هذا ايضا ان شاء الله تعالى *

المسلك الثاني * ان كل فعل اختياري لا بد له من ارادة متعلقة بخصوص هذا الجزئي ولا تكفي فيه ارادة كلية والقصد اليه لان نسبة الكلي الى جميع جزئياته على السواء فاما ان يقع عند ارادة الكلي جميع افراد هـ وهذا باطل او بعضها وهو رجحان بلا مرجح او لا يقع شيء منها وهو المطلوب فثبت انه لا بد للفعل الجزئي من ارادة متعلقة بخصوصه ومن المعلوم بداهة ان ارادة الشيء بدون العلم به محال فالفلك في تحصيل الحركات الجزئية والاضاع المخصوصة لا بد له من مبدأ لا رادة كل واحد من هذه الجزئيات والعلم به والعلم بالجزئيات المادية لا يمكن الابقوة جسمانية كما حقق في موضعه وليس المراد بالنفس الجسمانية الا هذه القوة فثبت ان للفلك نفسا جسمانية وهو المطلوب * والا اعتراض عليه من وجهين * الاول * ان ما ذكرتم من توقف الفعل الجزئي على علم و ارادة متعلقين بخصوص شيء يكذب به الوجدان فان كل احد يجد من نفسه انه اذا اراد اكل الطعام الحاضر عنده يأكل منه من غير ان يلاحظ قبل اكل كل لقمة خصوصها بوجه لا يشترك فيه غيرها اصلا وخصوص الاكلة الجزئية التي يتعلق بها وكذا من يريد الذهاب الى موضع يقصد قطع المسافة التي بينه وبين ذلك الموضع بخطواته على الاجمال ثم يأخذ في المشي من غير ان يلاحظ خصوص كل خطوة من خطواته ويريد ان يبينها بان يشعر قبلها بانها من اى موضع والى اى مرتبة يرفع قدمه وفي اى موضع يضمها وبغير ذلك مما له مدخل في تشخيص الخطوة

مثل خصوص الزمان فانه مالم يتصور الموضعين بعد ودهما بحيث لم يدخل
في متصوره شيء يسير من جوانبها ولم يخرج منه شيء يسير من اطرافها لم يحصل
تصور الخطوة بخصوصها وكذا الحال في مقدار رفع القدم وخصوص
الزمان • وادعاء ان كل من يمشي اياما بل شهور او اعواما في حال غفلة
او تأمله في امور اخر او خوفه المدهش من اللصوص يتصور ما ذكرنا مكابرة
عظيمة مع انه كثيرا ما تكون في موضع قدمه حية او موذ آخر لو شعر به بل
لو توهمه قبل لم يقرب منه فضلا عن وضع القدم عليه على ان تصور ما ذكرنا
من خصوص المكان والزمان لا يكفي في تصور شخص الخطوة لان قطع
هذا المكان في هذا الزمان مثلا مفهوم كلي محتمل لكثيرين وتخصات متعلقات
الفعل لا توجب لشخص مفهومه في العقل نعم قد يوجب عدم صدقه بالفعل
الاعلى واحد بل نقول ادراك الجزئيات من حيث الجزئية والتشخيص
لا يمكن الا بالحواس وادراك الحس موقوف على وجود المحسوس فان المعدوم
لا يحس فتصور الفعل الجزئي من حيث هو جزئي موقوف على وجوده فلو
توقف وجوده على العلم به من هذه الحشية كان دورا فالحق ان تصور
افراد الكلى والقصد اليها على الاجمال كافيان في صدوره عن المختار ولا يشترط
في صدور كل واحد منها الى تصور له وقصد اليه لشخصه الا يرى ان من
يتصدى لتحصيل مجهول بالنظر لم يلزمه ان يتصور ذلك المجهول قبل النظر
بوجه جامع مانع بل يكفي تصور بوجه ما ولو اعم وانما فصلنا الكلام هنا
غاية التفصيل لانا نرى كثيرا من الفضلاء الحذاق ذاهبين الى الاشتراط

المذكور نخشيان تغتر الطلاب بظاهر مقالهم . الثاني . انه مبنى على كون العلم حصول الصورة والافلا يمتنع العلم بالجزئيات المادية بدون القوة الجسمانية وقد ابطنا ذلك بما لا مزيد عليه واعلم ان القول منهم بوجود فعل بالارادة والاختيار مشكل لانهم معترفون بان الفعل الاختياري هو الذي يقدر فاعله عليه وعلى تركه ويكون نسبتها اليه على السواء ووقوع احدهما ان يكون بسبب ارادة ترجحه على الآخر مع ان مذهبهم انه لا بد لكل موجود ممكن من مؤثر تام يجب وجوده عند وجوده وعدمه عند عدمه فنقول الفعل الاختياري حال صدوره من فاعله لا يخلو اما ان يكون مؤثره التام موجودا اولافان كان الاول واجب وجوده وان كان الثاني واجب عدمه فابن الاختيار واستواء الطرفين وجوازهما فان قالوا من تمام المؤثر الارادة والاختيار فينقد ير تحققيها واجب وجود الفعل وجواز الطرفين انما هو مع قطع النظر عنها قلنا . فنقل الكلام الى تلك الارادة ومؤثرها انه في تلك الحالة موجود او لا فعلى الاول يجب وجودهما فيجب وجود الفعل وعلى الثاني يجب عدمهما فيجب عدم الفعل وهكذا الحال في مؤثرهما فلا يظهر للاختيار معنى ويصير الفعل الاختياري بالحقيقة كسائر الافعال الغير الاختيارية المشروطة بشرائط من غير فرق فان ترتب الارادة على سببها وترتب الفعل عليها كترتب مجاورة النار للغشب على سببها وترتب احتراق الخشب على تلك المجاورة من غير ان يكون الاول ما يصح الحكم بان الفعل وتركه جائزان ونسبتها الى الفاعل على السواء دون الثاني فلا بد لهم من ان يعترفوا بان الارادة صفة من شأنها ان تتعلق

باحد الطرفين من الفعل و اترك من غير موجب تام يستلزمها و اذا كان
كذلك ظهر جواز كون العالم حاد ثامع كون فاعله قد يماختار او هذا
ما وعد ناك في البحث الاول من الكتاب ثم انه يتضح من هذا المقام ان الفلاسفة
يعملون القديم اثر الفاعل المختار فان حركة كل فلك عند هم قد يمة مع انهم
يعملونها اختيارية فمن حكم بان القديم يمنع استناد الى المختار باتفاق
الفريقين فقد اخطأ *

البحث الخامس عشر في بيان الغرض الاصل من حركة الفلك الاعظم
ان المقصود بالذات قد يترتب على الفعل بلا واسطة وقد يترتب عليه
بواسطة او وسائط و حينئذ تصير الواسطة ايضا غرضا منه لكن بالعرض
فما ذكر و افي البحث السابق ان غرض الفلك من حركته استغراج الاوضاع
من القوة الى الفعل المراد منه انه الغرض بالعرض و اما غرضه الاصل فقالوا هو التشبه بما
هو اكل منه فيكون هذا كمالا للنفس الفلكية في ذاتها و ما سبق تكميلا لجزمها
ولهم اختلاف في التشبه به هو في الكل شي و احد ام متعدد فذهب بعضهم
الى ان التشبه به بالنسبة الى كل الافلاك هو المبدأ الاول تعالى و بعضهم
الى ان كل فلك يشبه بما هو محيط به و الفلك الاقصى يشبه بالمبدأ الاول
تعالى و رد ابو علي المذهبين بان كلامهما يستلزم ان يكون الكل في جهة الحركة
و السرعة و البطء متوافقة و ليس كذلك الا في القليل اما الاول فلانه اذا
كان التشبه به و احد افي الكل مع اختلاف حركاتها فبسبب الاختلاف اما
جزم الفلك او نفسه و الاول اما ان يكون لجسميته و هو باطل لانها في الكل

واحدة او لطبيعته وهذا ايضا باطل اذ ليس للافلاك طبائع تقتضى جهة معينة او حدام السرعة والبطء لان كل جزء من اجزاء كل فلك يحتمل ان يكون في جهة وعلى كل حد يفرض من السرعة والبطء لنشأ به اجزائه وكذا الثاني ايضا باطل لان اختلاف حركاتها من قبل نفوسها الحركة لها لا يكون الا لاختلاف ارادتها واختلاف الارادة لا يكون الا لاختلاف الاغراض والفرض هنا التشبه لو كان التشبه به متعدد او المفروض هنا انه واحد فاختلفت الحركات الفسائية يستلزم خلاف المفروض فيكون باطلا واذا بطلت الاقسام كلها بطل اختلاف الحركات على تقدير كون التشبه به واحد اثبت لزوم توافقها على ذلك التقدير وهو المطلوب واما الثانى فلانه اذا كان الفلك الثامن يشبه بالفلك التاسع يجب ان يوافق في الحركة واحوالها والالم يكن مشابها له وكذا كان يجب ان يوافق الفلك السابع الفلك الثامن في تلك الحركة المفروضة وهكذا الى الفلك الاسفل فيكون الكل متوافقا في الجهة والسرعة والبطء اى تكون حركة الكل مثل الحركة اليومية وليس كذلك بل ليس واحد منها موافقا للفلك التاسع في حركته سيما الفلك الثامن الذي كان اولى لموافقته على هذا التقدير فان في حركتها مباينة في الجهة واختلافا عظيما في السرعة والبطء ليس مثله في الفلكيات هـ هذا غاية تقرير رد المذهبين على ما يفهم من كلامه وشرح به شارحوه وفيه نظر اما على ما ذكر في رد المذهب الاول فالتقسيم المذكور في قوله فبسبب الاختلاف اما جرم الفلك او نفسه غير حاصر

لجواز ان يكون السبب شيئا آخر من خارج . لا يقال . فحينئذ لا تكون
الحركة ارادية والكلام فيها . لا نقول . الزوم ممنوع وانما يلزم ذلك
لو كان اصل الحركة مستند الى ذلك السبب وليس كذلك بل حاله
وضفه لها وكون الحركة ارادية لا يستلزم كون جميع احوالها ارادية
فان الماشي بالارادة كثير اما يقصد السرعة ويعوقه عنها عائق ولا يخرج بذلك
حركته عن كونها ارادية ولو سلم فقوله ليس للأفلاك طبائع الى آخره
ممنوع وقوله ان كل جزء من اجزاء كل فلك اعادة لما سبق بنبأه اخرى
وقوله لتشابه اجزائه في غاية السقوط لانه ان سلم فهو في اجزاء كل فلك
على الانفرد والاختلاف هنا انما هو في اجزاء فلك مع اجزاء فلك آخر
وليست اجزاء الفلكين عند هم متشابهة ولو سلم فقوله اختلاف الحركات
الارادية من قبل النفس لا يكون الا لاختلاف الاغراض مجرد دعوى
بلا دليل كيف ونحن نعلم قطعا انه كثير اما يقصد شخصان بحر كثيرهما معا
اخذ شي معين من مكانه لا يكون لهما عرض غيره مع انه يختلف حركاتها
في الجهة والسرعة والبطء لاسباب وقوله وانما تعدد التشبه لو كان التشبه
به متعدد اهذا ممنوع ولم لا يجوز ان يكون تعدد التشبه لتعدد جهات
التشبه من اخذ الى التشبه به وصفاته . فان قيل . التشبه به هنا هو المبدأ
الاول وهو تعالى وتقدس عن الله يكون فيه تعدد بوجه والكلام فيه
قلنا . ان سلم فليس فيه تعدد من جهة الصفات الحقيقية واما تعدد
الصفات الاضافية له تعالى فلا نزاع فيه والصفة الاضافية صالحة لكونها

جهة التشبه والا لا متنع التشبه به تعالى مطلقا عندكم لتفكيكم عنه الصفات الحقيقية الكمالية عن اصلها * واما على ما ذكر في رد المذهب الثاني في من ان الفلك الثامن اذا كان يشبه بالفلك التاسع يجب ان يوافق في الحركة واحوالها والالم يكن مشابهه ممنوع اذ مشابهة الشيء للشيء لا تقتضي الا ان يكون امر مشترك بين المتشابهين سواء كان حركة او حال من احوالها او غير ذلك الا ترى ان الفلك الاقصى بحركته يشبه بالمبدأ الاول او بمجرد آخره لا ينصور ذلك هناك موافقة في الحركة فلم لا يجوز ان يكون تشابه الفلكين في امر غير الحركة واحوالها ولوسلم فلم لا يكفي في وجه التشابه نفس الحركة او هي مع هيئة الاستدارة ولعل ما يجوز على الفلك الاقصى من احوال الحركة يكون ممتنعا على الفلك الثامن ما الدليل على نفي ذلك وباجملة ما ذكره لرد المذهبيين غير تام لكن صحة شيء من المذهبيين ايضا غير ثابتة لعدم قيام برهان عليها بل الظاهر ان اصحابها بنوا الامر على الاولوية والاقربية وعند جمهورهم ان التشبه به متعدد وهي العقول المجردة وغرض كل فلك من حركته تشبه به القريب الذي هو العقل السابق عليه الموجد له * واعترض عليهم الامام الرازي * بان الاشكال الذي اوردهتموه على من قال بوحدة التشبه به يعني لزوم عدم اختلاف الحركات لا يندفع بقولكم بنعده بل هو وارد عليكم ايضا لانكم لاتنصرون بقولكم ان الفلك يريد التشبه بالعقل الا ان الفلك لما علم ان العقل قد خرج جميع كماله الممكنة له من القوة الى الفعل اراد ان يستخرج جميع كماله

الممكنة له ايضا من القوة الى الفعل واذا كان كذلك كان تشبيه العقول بالام
 حيث ذلك المعين بل من حيث ذلك الكمال وجميع العقول مثل مشاركة
 في ذلك الكمال اعني في كون كل كمال ممكنا لها بالفعل واذا كان ما به
 امتياز كل واحد من العقول عن غيره خارجا عما وقع تشبيهه للافلاك بها كان
 التشبيه به من العقول هو القدر المشترك وكان التشبيه به بالحقيقة شيئا واحدا
 هذا كلامه واجيب عنه بان غايات حركات الافلاك تشبهات
 جزئية لانها غايات بحركات جزئية لا تشبه كلي لان الامر الكلي لا يمكن ان
 يصير غاية لحركات جزئية والتشبهات الجزئية المتباعدة في زمان
 واحد مع وحدة التشبيه به غير ممكنة وفيه نظر لا نالنا ان الامر
 الكلي لا يمكن ان يصير غرضا لحركة جزئية وظاهر ان كل من يسافر للتجارة
 ويتحرك حركات جزئية لا يجب ان يقصد بذلك الحركات حصول
 المال المعين الذي بعينه موقوف على امور عسى ان يدعى استحالة
 احاطة العلم بها قبل حصوله بل يكفي في تلك الحركات ملاحظة حصول
 المال والقصد اليه على الاطلاق او بوجه خصوص لا الى حد الجزئية
 والحقيقية ثم استدلالهم على ان الغرض من حركة الفلك هو التشبه
 بالفعل انه قد ثبت ان حركة الفلك ارادية وانه لا بد للحركة بالحركة
 الارادية من غرض فغرضه من تلك الحركة اما امر شهواني او غضباني او غيرها
 والا ولان باطلا لوجوه الاول الفلك ليس له شهوة ولا غضب
 لان الشهوة قوة هي مبدأ جذب الملائم للجسم والغضب قوة هي مبدأ

دفع المنافر للجسم فهما التماصان فيماله جسم صالح للانتقال من حال منافر الى
ملائم وبالعكس والفلك ليس كذلك لانه بسيط متشابه الاحوال . الثاني .
ان حر كات الافلاك غير متناهية وعدم ثباتي الشهوة او الغضب غير
متصور . الثالث . ان المشهي او المغضوب منه امان يحصل او يندفع في
وقت اول او على الاول يلزم وقوفه عن الحركة لزوال سببها وعلى الثاني يلزم
دوام جهل الفلك وعشه واللازمان باطلان فبطل كون حركته لشهوة
او غضب فتعين ان يكون في طلب معشوق وحبشه لا يخلو اما ان يكون
المطلوب حصول ذات المعشوق او حصول صفة من صفاته او حصول
تشبه به لانه لولا واحد من الاقسام لم يكن لطلبه تعلق بفرض معشوقه
والقسمان الاولان باطلان مطلوبة اعني ذات المعشوق او صفته لا يخلو
اما ان يحصل في وقت من الاوقات او لا يحصل ابداً والاول يستلزم وقوفه
عن الحركة والثاني دوام جهله وعشه ازلا وابداً واللازمان باطلان
وكذا ملزوماهما فكذا ملزوما احد الملزومين فتعين ان يكون مطلوبة من
حركته حصول شبه له لذلك المعشوق في كالاته بحسب ما يمكن له وذلك
المعشوق جميع كالاته الممكنة له حاصله بالفعل كما ذكر وبين في موضعه
ولا يمكن هذا الفلك لان كالاته مالا يمكن الاجتماع بينها ولا تنهاى لاعدادها
كالاوضاع فغاية ما يمكن له مشابهة المعشوق الذي جميع كالاته بالفعل ان
يحفظ ذلك النوع من الكمال بتعاقب افراد غير منقطعة ابد او يكون
هو دائماً استخراج فرد منها من القوة الى الفعل ليقبى له ذلك النوع ويكون

تشبيهه بالمشوق من حيث دوام النوع لا من حيث زوال الافراد وتجدها
 وليس لذلك كمال يمكن ان يكون مترئيا على الحركة ويكون متصفا بما ذكر
 الا الوضع لان المقولات التي تقع فيها الحركة منحصرة في الين والكم والكيف
 والوضع كما بين في الطبيعي وتغير الفلك في الثلاثة الاول بحال كما بين هناك
 ايضا فتعين ان يكون الكمال الذي يحصله الفلك بمر كنهه ويتشبه به بمشوقه
 هو الوضع وثبت ان غرضه الاصل من حركته هو ذلك التشبه وهو المطلوب
 ولا يخفى على الفطن المتأمل في مقدمات هذا الدليل الوقف على ما ذكرنا
 سابقا في هذا البحث وغيره كثرة وجوه الخلل في هذه المقدمات فلا حاجة
 الى الاكثار والتكرار لكن انبه على بعضها لزيادة الاستبصار منها ان
 كثير من تلك المقدمات دعاوي غير ضرورية ولا مؤثرة لشبهة امتناعية
 فضلا عن ان يكون مبينة بحجة قطعية مثل حكمهم بانه لما بطل كون حركة
 الفلك لشهوة او غضب تعين ان يكون للتشبه * ومثل قولهم عدم تنامي
 الشهوة والغضب غير متصور * ومثل قولهم دوام جهل الفلك وعشه
 محال وغير ذلك * ومنها * ان مجرد الوضع ليس كالا معتد به بحيث يليق
 من اولئك الكمال العالية المراتب في الكمالات على زعمهم ان يصرفوا
 اوقاتهم ازلا وابدا بتعصيلة على وجه التصرم والتقضي وعدم الاستقرار على
 شئ منه ساعة ويدعوا انهم بسبب ذلك يشبهون باستحيال عليه عدم الاستقرار
 وعلى كمالاته التصرم والتقضي فانظر انت بعين فطنتك في هذا واحكم
 بانصافك ان التشبه في هذا اظهر او البعد عن الشبه وليس لو سكنوا دائما

واستقر و اعلى حالة واحدة كانوا الشبه بالايحوز انتقاله من حالة الى حالة
اصلا ولو اخذ احد يدور على نفسه باسرع ما يمكن وقتا يريد ان لا يسكن ولا
يغير من حر كنه و اذ اسئل عن غرضه من صنيعته يقول غرضي الاستكمال
بهذه الاوضاع والتشبه بسبب الكاملين لا ينسب الا الى سخافة العقل وسفاهة
الحلم ولا يعد سعيه الا هدر او عمله الا عبثا بخلاف ما اذا سكن في ذلك
الوقت ولم يشتغل بشئ ثم على تقدير تسليم ان تحصيل الاوضاع يصلح غرضا
وسببا للتشبيه فالفلك عندهم بسيط فنسبة جميع الاحوال الى اجزائه على
السواء فالواضع التي تحصل من حر كنهه المخصوصة وسائر الاوضاع الغير
المتناهية التي يمكن حصولها من حركاتها الى جهات اخر او بعد و د اخر من
السرعة والبطء متساوية النسبة اليه و الى غرضه المذكور فوقع هذه
الواضع دون غير هار جحان بلا مرجح وهو باطل • واجاب عن هذا
بعضهم بان الامر وان كان كذلك الا ان حركات الافلاك على هذا الوجه
الواقع كانت ادخل في النظام و ارفع للسفليات والتثليثات والمقارنات
و المقابلات الى غير ذلك التي هي اسباب فيضان الخيرات على العناصر فاصل
الحركة للتشبه وكيفيتها من الجهة والسرعة والبطء • للعناية بالسفليات
وهذا كما ان شخصا خيرا اذا اراد الذهاب الى موضع مهم له وكان الى ذلك
الموضع طريقان وكان احدهما بحيث لو سلكه لا ينفع به المحاويج ودون الآخر
فيختار الاول على الثاني فاختيار اصل الذهاب لكفاية ذلك المهم واختيار
خصوص الطريق لكونه خيرا وعنايته بالمحاويج • ورد ابو على هذا الجواب

بانه لا يجوز ان يكون غرض العالى من اصل فعله ولا من صفته وكيفيته نفع
السافل وما يعود اليه والالزام استكمال العالى بالسافل فيكون الشريف
مستكملا بالحسيس وهو باطل وفيه نظر لان استكمال العالى بالسافل
انما لا يجوز اذا كان العالى اكمل من السافل من كل الوجوه وكان معنى الاستكمال
به ان يستفيد منه كما لا من كمالاته الموجودة فيه وفيما نحن فيه كلاهما محال
منوع اما الاول فلانا لانهم ان ليس للانسان كمالات غير موجوده في
الملكيات بل نقطع بان كثير امنهم وهم الانبياء سيما نبينا صلوات الله عليه وعليهم
اجمعين افضل واكمل من الافلاك ونفوسها ان كانت بل ومن عقولنا
ايضاح انه الاستكمال لا يتوقف على ان المستكمل منه يكون افضل واكثر
كما لا بل كثيرا ما يكون الاكمل فاقد الكمال موجود في الانقص منه فيستفيدة
منه والاستاد كثيرا ما يستفيد شيئا من التلميذ واما الثاني فلانه لا يلزم من كون
غرض الفلك من حركته نفع السفليات ان يستفيد كمالا موجود فيها اغاياته
ان لم يدر خلافي حصول كماله له ولا نسلم بطلان كون الشريف مستكملا
بالحسيس بهذا المعنى واهى شريف من الممكنات هو مستغن في تحصيل مصالحه
وكمالاته عن الاخساء بل رد هذا انه لا يدفع الرجحان بلا مرجح
لانه لما كان الفلك بسيطا عند هم مشابه الاجزاء في الاحوال جاز كون
كل جزئين متقابلين منه موضعى القطبين فجاز حركته كل فلك الى اى جهة
تقرض من الجهات الغير المنتهية وعلى اى حد يقدر من السرعة والبطء
فالنسب المذكورة يمكن حصولها من حركات اخر غير متناهية مثل ان

يتحرك الآن من الشرق الى الغرب على عكسه وما على العكس بالعكس
فحصل النسب بالحركة على الوجه المخصوص رجحان بلا مرجح . فان قيل -
النسب المذكورة على الوجوه المخصوصة الواقعة اسباب للنظام ونفع
السفليات فاذا حصلت على وجه آخر يفوت هذا الغرض * قلنا * قد علم
بال تجربة ان تلك النسب على الخصوصيات الواقعة اسباب لآثار تتنفع بها
السفليات ولا طريق لمعرفة ذلك على رأيكم سوى التجربة فمن اين علمتم
انها لو حصلت على خصوصيات اخر لم يترتب عليها تلك الآثار لابد لكم من
جمعة على هذا ولا يجذبكم الاحتمال لانكم بصد الاستدلال • قال الامام
الرازي بعد تقرير دليلهم وتكلم عليه كلامهم في هذه الطريقة في غاية
الركاكة وقد صدق • واعلم • انهم باجمعهم قد اعترفوا بالآثار بالعجز
عن الوقوف على كنه هذا التشبه على التفصيل ولو انهم رأوا في الابتداء
ما رأوا في الانتهاء لتجوعن الوقوع في هذه الورطات والله الهادي الى سواء
الطريق • ومنه الاعانة والتوفيق •

المبحث السادس عشر في بيان علم نفوس السماوات باحوال الكائنات
ذهب الفلاسفة الى ان العقول والنفوس الفلكية كلها عامة بجميع الاشياء
الواقعة ما هو كائن الآن وما كان وما سيكون لا يغيب عنها شيء منها ابد
فكل منها منقش بصور جميع الموجودات ازلا وابد او ما وقع في كلام
الشارع من اللوح المحفوظ فهو عبارة عنها ورمز اليها لان المراد به جسم
مسطح مريض منقوش بصور الحروف والكلمات على ما هو رسم الكتابة

لان وجود جسم غير متناهي الابداح محال وتصوير غير متناه مفصلا
 بصورة الكتابة في جسم متناهي المقدار غير ممكن فان صورتي حرفين
 في محل واحد لا يمكن اجتماعها بخلاف الصور العالمية فانها مجتمعة في محل
 واحد غير قابل للتقسام. ويقولون لفظ الملا ئكة الذي وقع في كلام
 الشارع عبارة عن هذه الروحانيات والملا ئة الاعلى والكروبيون والملا ئكة
 المقربون عن العقول وهذا ان متقاربا المعنى لان الاول من كرب بمعنى
 دنا وقرب. وملا ئكة السحوات عبارة عن نفوسها والقلم عبارة عن
 العقل الاول ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم اول ما خلق الله تعالى
 القلم وقال اول ما خلق الله العقل. ووجه مناسبة التعبير عنه به ان كمالات
 جميع الممكنات فائضة منه كما ان نقوش الكتابة فائضة من القلم والعرش
 عبارة عن الفلك التاسع والكرسي عن الفلك الثامن. وبنو اعلى ذلك بيان
 سبب اطلاع بعض المغييبات في المنام قالوا النفس الناطقة للانسان لكونها
 في جوهرها من عالم التجرد كان ينبغي لها ان ينقش فيها صور الكائنات كما
 في النفوس الفلكية لكن لانها كما في التفكير فيما تورد الحواس عليها من
 المشتبهات والمستكرهات وفراط اشتغالها يجذب الاولى ودفع الثانية خلت
 عنها فحين تعطلت الحواس بسبب النوم عن ايراد تلك العوائق عليها حصل
 لها نوع اتصال بتلك الجواهر فتنطبع فيها بعض الصور المنطبعة فيها فبما لها زيادة
 مناسبة معها كصورة ولده واهله وماله وبلده وما اشبه ذلك والصور
 المنطبعة في النفس بعضها جزئية فينتظم في المنام كما هي وبعضها كلية فتجلى

بيان سبب اطلاع بعض المغييبات في المنام وبيان اقسام الروحانيات

متخيلة النائم الى صورة جزئية فتلقى في خياله ثم تنتقل منه الى حسه المشترك فيراها
جزئية فهذه الصور ان كانت باقية كما اخذها من غير تفاوت الا بالتحول
من الكلية الى الجزئية لا تحتاج الرويا الى التعبير وان لم تكن باقية كذلك
فان كانت بين الصورة المشاهدة وماخذها مناسبة من لزوم او تضاد
وبالجملة تكون المشاهدة بحيث يمكن ردها الى ماخذها بلا واسطة او بواسطة
فهي ايضا الرويا بالمعتبرة لكن هي محتاجة الى التعبير وهو من العبور اي مجاوزة
من شئ الى شئ اذ هنا يتجاوز بها عن ظاهرها الى ماخذها وان لم تكن بينهما
مناسبة كذلك فهي من اصغاث احلام لا يعاب بها ومنها ما اذا كانت
النفس قبل النوم مشغلة بشئ منوجه اليه جدا فكثيرا ما يرى ذلك الشئ
في منامه . ومنها ما اذا حدثت صورة محسوس بسبب في الخيال قبل
فينتقل منه الى الخيال في حالة النوم فتشاهد ما النفس حينئذ . ومنها
ما اذا كانت المتخيلة ملوفة بصورة كثيرة لاشتغالها بفتعلها في الخيال
فيراه النائم وسيجيئ ان هذه القوى اعنى الحس المشترك والخيال والمتخيلة
في البحث الثامن عشر ان شاء الله تعالى . ومنها ما اذا غلب في المزاج واحد من
الاخلاق الاربعة فيرى النائم اشياء ملونة بلون ذلك الخلط فعند غلبة
الدم يرى اشياء حمراء وعند غلبة الصفراء صفراء وعند غلبة السوداء
سوداء وعند غلبة الباقع بيضا وبنوا على ذلك الاصل ايضا اخبار الانبياء
والاولياء عن المعيات قالوا قد يكون لبعض النفوس قوة ماغريزية
او مكنتية بالمجاهدات الحمودة والاعمال الصالحة بحيث لا تقوى عوائق

الحواس والاشتغال بتدبير البدن على عوقها عن توجه النائم الى عالم القهرد
والاتصال بالمبادئ العالية فينطبع فيها من صور المعقولات المنطبعة في تلك
المبادئ بقدر صفاتها ومناسبتها لها كمرآة صقلت وحوذت بها ما فيه نقوش
كثيرة يترأى فيها من تلك النقوش بقدر صفاتها وهو لا الكاملون
متفاوتوا الاحوال في ذلك الاطلاع فمنهم من يتفق له شيء من ذلك احيانا ومنهم
من يكون له اكثر وادوم ومتناهون منهم الانبياء فانه يتيسر لهم ملاحظة
جميع ما يمكن للبشر ملاحظته دفعة او قريبا من الدفعة ويتيسر لهم الاخبار عن
المغيب اذ اطالب منهم اظهار آية في كثير من الاوقات ولا يتيسر هذا الغيرهم
ولهم خصلتان اخريان يمتازون بهما عما عداهما احدهما انهم قادرون على
التصرفات في الاجسام العنصرية تصرفات خارجة عن العادة لكونها منقادا
لارادتهم كما ان بدن كل شخص منقاد لارادته وهذا ليس بمستنكر
اذ تعلق النفس بالبدن ليس تعلق الحلول والانطباع فيه بل تعلق التدبير
والتصرف فيه فكما جاز ان تتصرف كل نفس في بدنها تصرفات اختيارية
كقيامه وقعوده وهبوطه وصعوده وغيرها اختيارية كهمزة الحجل
وصفرة الوجل وارتعاده عند استعداده خوفه وسقوطه من مشى على رأس
جدار عال او على جذع موضوع فوق هوة عند تصوره السقوط مع انه
كثيرا ما يقع عليه مشيه في الارض اقل عرضا من ذلك واذا جاز لكل
نفس هذه التصرفات في بدن وهو منقاد لها مع كونها خارجة عنه جاز
ايضا ان تكون لنفس قوة التصرف في ابدان كثيرة مع كونها خارجة

عنها فتحدث بارادتها امور خارقة للعادة من رياح عاصفة وزلازل
 شديدة وحرق اجسام وغرق اقوام الى غير ذلك . ثانيتهما . ان تكون قوتهم
 التخيلة بحيث تمثل بها العقول المجردة تماثيل واشباحا يخاطبونهم بكلام
 مسموع منظوم كما يرى النائم في الرؤيا الصادقة اشخاصا يخاطبونهم ويسمعونه
 كلاما منتظما للفظ والمعنى ويظهر ايضا حقيقته وصدقته بعد ذلك وهذا
 ليس بمستنكر فان من شان القوة التخيلة ان تبرز المعقول المرتسم في النفس
 في معرض المحسوس وتكسوها كسوة المشاهد ثم تلقيه في الحس المشترك
 على صور المحسوسات المتأدية اليه من الخيال فاذا صار الانجذاب والاتصال
 بعالم القدس ملكة لبعض النفوس لتجرد هاعن الشواغل البدنية واقتطاعها
 عن زخارف الدنيا الدنية ينأى لها مشاهدة المعقولات في اليقظة بادي
 توجه والحاصل ان النبي من كانت قواه الثلاث في اعلى درجة الكمال
 . احداها . قوته العقلية النظرية فانها في افراد الناس متفاوتة . فمنهم من يكتسب
 العلوم بمشقة عظيمة في وجد ان مقد ماتها وتربتها على ما ينبغي . ومنهم من
 يسهل عليه ذلك على مراتب متفاوتة . ومنهم من لا يحتاج في بعض
 النظريات الى النظر والكسب بل بتنبيه من غيره . ومنهم من لا يحتاج الى
 التنبيه من غيره بل ينتقل ذهنه من تصور النتيجة الى المقدمات مترتبة
 فيحصل له من ذلك العلم بالنتيجة بطريق الحدس . ومنهم من تحصل له
 القوة القدسية فيصير عنده جميع العلوم النظرية او اكثرها بمنزلة الاوليات
 فيلاحظها امامي ازمنا وفي اقل زمان من غير استعانة بشي . ولكل من

هذه الاحوال مراتب متفاوتة كما وكيفا. ومنهم من ينتهي في البلادة الى حيث لا يتيسر تفهم شيء من النظريات له وان بولغ في السعي لتفهمه اولا يفهم منها الاشياء يسيرا. حكى ان واحدا قرأ كتاب سبويه في النحو على السيرافي فلما اتم الكتاب قال له اما انت فبارك الله عليك واما انا فلم نفهم منه حرفا. فنفس الشيء هي النفس القدسية التي ارتقت في ذكائها وصفائها الى حيث قدرت ان تلاحظ جميع الموجودات او اكثرها في اقل زمان والهباء الاشارة بقوله تعالى كانها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسه نار نور على نوره وثانيتهما قوته العملية فانها ايضا في الاشخاص متفاوتة كما لا نقصانا فمنهم من ليس له قدرة نامية على استعمال اجسام بدنية وهي لا تقاد لارادته اما الكل غلب عليه او بسبب آخر. ومنهم وهم الاكثر يتقاد له بدنه وهو يتصرف فيه كيف يشاء. ومنهم من لا يقتصر تصرفه على بدن واحد بل له قوة التصرف في ابدان واجسام كثيرة واكثر واكثر فنفس النبي هي التي تلتفت في قوتها المتصرفه جدا اذ اطلعت الى هبوب ريح او نزول مطر او هجوم صاحقة او خسف الارض بشخص او قوم انقادت لهانلك الاجسام ونفذتصرفها موثا لثمتها. قوته التخيلة فانها قوة من شأنها التصرف في صور المحسوسات الكائنة في الخيال من طريق الحس المشترك بالتركيب والتحليل بان تصور مثلا انسانا ذرا سينا وانسانا بلارأس وفي المعاني الجزئية الكائنة في المحافظة من طريق القوة الوهمية بان تبرز الولي في معرض العدو والعدو في معرض

الولي وفي صور المعقولات ايضا بان تلبسها لباس المحسوسات وتلقها الى الحس
المشترك فيدركها في صورة المحسوسات ويظنها متأدية اليه على هيئتها
من الخارج ولهذا سميت متصرفة ايضا وهي لا تسكن عن العمل نوما ولا يقظة
فتمخلة غير النبي لغلبة انجذابها في اليقظة الى جانب صور المحسوسات وما يتعلق
بها لا تنفرغ الاشتغال بصور المعقولات والتصرف فيها كثيرا اشتغال فاذا نام
صاحبها ركزت حواسه عن جذبها الى جانبها حصل لها زيادة فراغ للتوجه
الى جانب المعقولات فلها يرى اكثر الناس في المنام ما يرى في اليقظة
واما تمخلة النبي قوية على دفع مزاحمة الحواس اياها وجذبها الى جانبها
وذلك لا ارتفاع النبي عن عالم المحسوس وشدة توجهه الى عالم القدس
فلها يظهر له في اليقظة كثيرا ما لا يظهر لغيره فيها الا قليل هذا تقرير مذهبهم
في التأصيل والتفرع واستدلوا على الاصل اما في العقول فمثل ما مر في
الاستدلال على كون الله تعالى عالما بالاشياء من الدليلين لكن ثانيا هنا
لا يجرى بالنسبة الى كل عقل فيما هو مقدم عليه ومبدأ له بل في معلولاته
وقد مر ما يرد على ذلك الاستدلال فلا حاجة الى ايراده هنا. واما النفوس (١)
وهو المقصود بالبحث هنا فقالوا قد ثبت ان حركات الافلاك ارادية وانه
لا بد لكل حركة من ارادة جزئية و ارادة الشئ لا يمكن بدون تصور
فالنفوس الفلكية عالمة بكل حركة تصدرو عنها و اذا كانت عالمة بالحركات
كانت عالمة بسبباتها اعني الاوضاع الخالدة اللازمة للحركات والنسب
اللازمة لتلك الاوضاع كالمقارنات والتسديسات والتثنيات وغير ذلك

لان العلم التام بالسبب هو جب العلم بالسبب وانما لا يلزم من علنا بالاسباب علنا
 بجميع المسببات لاننا لانعلم جمع الاسباب وما نعلمه منه الا نعلمه علنا تاما لان توجه
 نفوسنا الى تدبير البدن و تزاحم الاشغال عليها وتجاوزها الى المحسوسات المتخالفة
 عوقها عن العلم التام بالاسباب ولهذا اذا حصل لنا العلم بجمع اسباب شئ
 يحصل لنا العلم بوقوعه البتة كما اذا علمنا ثلا طلوع الشمس و كون ثوب رطب
 مقابلا لها و عدم غيم او سائر آخر فيجب شعاعها عنه فاننا نعلم البتة انه سيحيف
 و حينئذ فهي عالمة بجمع الحوادث الكثيرة في العالم لانها كاهما مستندة الى
 تلك الحركات و مسببة عنها بواسطة تلك الاوضاع و النسب كما مر تأليه
 الاشارة في صدر الكتاب فهي عالمة بجمع الكائنات لا يعزب عن علمها ثقال
 ذرة في الارض ولا في السموات * والاعتراض عليه * اننا لانسلم ان حركات
 الافلاك ارادية بمعنى كونها بارادة نفوس الافلاك نعم هي ارادية
 بمعنى انها بارادة الله تعالى و هذا لا يجديهم نفعاً ولئن سلم فلا نسلم توقف
 كل حركة جزئية على ارادة و تصور جزئيين و قد مر بيان هذا في المبحث
 السابق بما لا مزيد عليه * ولئن سلم فقولهم ان العلم التام بالسبب يوجب
 العلم بالسبب ما المراد بالعلم التام بالسبب ان ارادوا به تصور السبب بكمه
 فلا نسلم انه يوجب العلم بمسببه وانما يكون كذلك لو كان السبب لازما
 بينا للسبب بالمعنى الاخص و ليس كل مسبب بالنسبة الى سببه كذلك
 وان ارادوا به تصور مع التصديق بانه سبب لذلك فلا نسلم ان هذا حاصل
 لنفس الفلك و دلالة شبهتهم لا تعدو عن انه لا بد لتلك النفوس من تصور

الحركات الجزئية وهذا التصور لا يستلزم التصديق بكون الحركات اسبابا
 للاشياء الفلانية فكيف بالتصديق بان تلك الاشياء ايضا اسباب لاشياء
 معينة اخرى وهكذا الى ما لا يتناهى حتى يلزم علمها بجميع ما يستند اليها من
 الحوادث الغير المتناهية على ان ما ذكرناه لو فرض تمامه فانما يعطى علمها
 بمسبباتها لا باسبابها ومباديها ومدعاكم انها عالمه بجميع الاشياء فشبهم قاصرة
 عن مدعاهم واما ما ذكرناه من التفريع فليس الاخطابة واهية ليس مستندا
 الا الى الوهم والحق اسناد ما يراه المذكورون بل اسناد جميع الحوادث
 الى ايجاد الله تعالى ابتداء بارادته واختياره واعتقاده ان النبي ياتيه في بقلته
 الملك وهو جسم لطيف يتصور باية صورة ما يشاء ربه تعالى المنزه عن
 التصور ويتلوه عليه كلام الله تعالى ويسمعه ويفهمه كل ذلك على سبيل الحقيقة
 لا بطريق التخيل والوهم وقد يرى ذلك الملك غير النبي ايضا ممن يكون
 بحضوره وقد لا يراه النبي ولكن يسمع كلامه ويفهمه ويحفظه وبعد التجاوز
 عن طريق الحق والعدول عن سنن الصواب فهنا احتمال آخر ليس بابعد
 مما ذكرناه بل هو عسى ان يكون اقرب منه وهو ان النفس الانسانية
 اذا كانت في جوهرها من العالم الروحاني قابلة للتقاش بصور الكليات
 والعائق لها من ذلك هو الاشتغال بتدبير البدن وتوارد المحسوسات عليها
 كما ذكرنا فاذ حصل لها نوع خلوع عن ذلك العائق وصفاء اما بسبب النوم
 او بسبب آخر لم لا يجوز ان ينطبع فيها تلك الصور من الامور الخارجية
 التي تلك صورها وما الحاجة الى ان يقال حصلت هذه الصور من الصور

الحاصلة في اشياء اخر وما الدليل على ذلك . وما ذكره في بيان امر النبوة
من اختصاص النبي بالحصال الثلاث فغير تام مع اعترافهم بان وجود النبي
واختصاصه بما يميزه عن الكل واجب في العناية الازلية واما ما ذكره في
الخاصة الاولى من ان النبي يطلع على جميع ما يمكن اطلاق البشر عليه دفعة
او قريبا من الدفعة مع عدم امكان اطلاق غيره على مثل ذلك مع ان مذاهبهم
ان النفوس متماثلة متفقة الحقيقة فشكل لان المتماثلين يجوز على كل منها
ما يجوز على الآخر ويمتنع عليه ما يمتنع على الآخر واذا كانت كذلك
فلا يتميز بهذه الحصلة النبي عن غيره مع ان حصول هذه الحصلة كما ذكرها
لنبي غير ثابت بحجة قاطعة والاطلاع على البعض كما هو مقطوع به مشترك
بينه وبين غيره فلا يكون مميزا له وكذا ما ذكره في الخاصة الثانية من
التصرفات الخارجة عن العادة في الاجسام العنصرية فان هذا ايضا يقع من
الولي غير النبي كما يشاهد وينقل بالتواتر بل مثل هذا يقع عن غير الولي ايضا
باسباب مثل السحر الذي مبدؤه تأثير النفس الانسانية في جسم غير بدنها
فان وقوع السحر وتأثيره مقطوع بهما شرعا وعرفا ومثل الطلسمات التي
مبدؤها تمنح القوى السماوية بالارضية وذلك ان القوى السماوية فواعل
للعوادث وللعوادث شرائط بها تصير قابلة لتأثير تلك القوى فيها فمن عرف
تلك القوى والشرائط وقدر على الجمع بينهما تصد عنه آثار غريبة خارقة
للعادة ومثل دعوة الكواكب التي هي الاستعانة بملوكها فقط ومثل العلم
بالخواص وهو معرفة خواص الاجسام المتفانية مثل جذب الحديد للعبر

المقنطيس وجذب النبي للكهرباء وانزال المطر المشهور في بلاد ما وراء النهر
 فان عندهم حجر اذا التي في الماء ينزل المطر ولقد وقع في زماننا انه شرب
 شخص بسمرقند من الماء الذي التي فيه ذلك الحجر ثم اخرج منه من غير
 علمه بحال ذلك الماء قد امت الا مطار في ذلك البلد وقد تواترت حتى
 ادت الى الاضرار باهله فوقع في خواطرهم ان ذلك بسبب الخاصية التي
 عرفت لهذا الشخص من شرب ذلك الماء فطردوه من البلد مع كونه من
 الاعيان المشاهير فاذا اخرج من البلد قلع المطر ثمه وانتقل الى الموضع الذي
 كان ذلك الشخص فيه فاذا وقف اهل ذلك الموضع على حاله طردوه
 منه ايضا وهكذا كان حاله الى مدنين تقريبا ثم زالت تلك الحالة فرجع
 الى سمرقند ومثل العزيمة التي هي الاستعانة بالادواح الساذجة الى غير ذلك
 من اسباب الامور الغريبة ومن اظهرها واشهرها الاصابة بالعين اذ هو متحقق
 بدلائل الشرع والملاحظة فعلم ان التصرف الخارج عن العادة في الاجسام
 العنصرية ليس من خواص النبي وما يقال ان الخاصة لا يجب ان تكون
 حقيقة بل يجوز ان تكون اضافية ليس بشيء اذ المقصود اثبات امور
 للنبي يمتاز بها عن غيرها وما لم تكن الخاصة حقيقة لا تميز صاحبها عن غيره
 ولا يرد علينا معاشر المليون في المعجزات مثل ما اوردنا عليهم لاننا نقول كل
 الامور يخلق الله تعالى وارادته وهو لا يخلق خارق العادة عند عوى
 النبوة كذا فمن اجتمع فيه دوى النبوة وظهور خارق العادة على يده
 علم انه نبي وتميزه عن غيره مطلقا فهذا الاجتماع خاصة حقيقية للنبي من

غير اشكال واما الفلاسفة فلما قالو ابتائل النفوس وبان المتماثلين متكافئان
 فيما يجب لها وينتج عليها فلا مبهض لهم عما اورد عليهم في الخاصتين واما
 ما ذكرناه في الخاصة الثالثة ففساده اظهر من ان يخفى اذ هو تنزيل للنسبة التي
 هي اشرف احوال الانسان قد راو خطرا في اخس المراتب وهي ان اوامر
 النبي ونواهيه مبنية على خيالات محضة لاحقيقة لها واهم بحجة لا اصل لها
 ككلام المبرسمين والمجانين اذ ظهور المجردات في الصور المحسوسة وصدور
 الصوت عنها حقيقة محالان باعترافهم ثم كيف تطابقت تخیلات جميع الانبياء
 على ابراز الحق بزعمهم من قدم العالم وكون صانعه موجبا بالذات وعدم
 جواز متعدد من المبدأ الاول الى غير ذلك في معرض ما ليس بحق من
 الكلام الدال على حدوث العالم وان الاول تعالى موجد الجميع بالاختيار
 وامثال ذلك مما هو خلاف آراهم الباطلة ولم اجمع الانبياء المبعوثون بصلاح العالم
 وارشاد الخلق الى الحق على عدم بيان المراد من ذلك الكلام بياضا واضحا
 بحيث لا يقع الخلق كلهم الاشرذمة قليلة هم الفلاسفة في الجاهالة والضلالة وعلى وهل
 وهل يرضى عاقل من نفسه ان يتكلم بهذا ويعقله بعد اعترافه بالنبوة
 وبان الحكمة فيها هداية الخلق لكن من لم يجعل الله له نورا فله من نوره
 البحث السابع عشر في بيان ان ترتيب الموجودات بعضها على بعض هل هو
 لعلاقة عقلية وعلية حقيقة بينها ام لا

فنحن من ذهب من الملمين الى ان للعدوث دخلا في الاحتياج الى المؤثر
 ليس موجود الذات علة لموجود اصلا وعند من ذهب الى ان علاقة

الاحتياج اليه هو الامكان وحده واثبت الصفات الحقيقية لله تعالى علة لتلك الصفات واما سائر الممكنات فالحق كما مر من ان الكل مستندة الى ايجاد الله تعالى ابتداء باختياره بلا ايجاب ذاتي منه ولا عليية حقيقية لبعضها بالنسبة الى بعض نعم جرت عادته تعالى بحكمة خفية لا يعلمها الا هو يترتب بعضها على بعض بحيث لا يتخلف الاول عن الثاني الا قليلا مع قدرته التامة على ايجاد كل منها بدون الآخر وعلى جعل الثاني مترتبا على الاول وعلى جعل الاول مترتبا على ما يترتب عليه ضده مثلا يجوز في نفس الامر ان يترتب احتراق القطن على ملاقات الماء له وعدم احتراقه على ملاقات النار له من غير تفاوت بين هذا وبين ما هو الواقع الآن بالنظر الى طبعي الماء والنار ولو جرت عادته تعالى بهذا واستمرت مشاهدته ثم لاحظ ملاحظ احتراق القطن بالنار وعدم احتراقه بالماء لكان يستبعد كما يستبعد الآن عكسه نعم لايجاد بعض الاشياء شرائط لا يمكن ايجادها بدونها كاجاد العرض فانه لا يمكن بدون وجود محل له واما الفلاسفة فانهم ذهبوا الى ان الموجودات من حيث ذواتها بعضها علة حقيقية لبعض واثبتوا بين الممكنات ايضا تلك العلية فكلهم متفقون على ان العلة الاولى واجبة الوجود فانه بحسب ذاته علة موجبة لوجود الممكن منه وقد مررت اشارة الى مذهبهم في صدور الممكنات بعضها عن بعض وعليية بعضها لبعض الى العقل العاشر الذي يسمونه المبدأ القباض والعقل الفعال كما مر واما الموجودات المنصرية ففي كلامهم في ان

فاعلم اي شيء نوع اختلاف واضطراب في مواضع من كلامهم ان طبائع بعضها علة فاعلية لبعض كما يقولون الحقة علة لليل الى المركز (١) والجسمية علة للتحيز وطبيعة الماء علة للبرودة وطبيعة النار علة للسخونة الى غير ذلك ومرادهم العلة الفاعلية المستقلة تشهد بهذا احكامهم المترتبة على هذه الاطلاقات وفي اكثرها ان العلة الفاعلية لجميع ما في عالم العناصر من الصور والاعراض بل للنفوس البشرية ايضا هي المبدأ الفياض وسائر ما هو يتوقف عليه وجود هذه الاشياء بشروط واسباب هذه يحصل بها تلك الاشياء استعداد الوجود وقابليته له وفيضا منها من المبدأ على ما هي لائقة به واما الفاعل للكل فهو المبدأ لا غير فتناسب ان يجعل البحث ثلاثة فنون لا بطلان قولهم الاول ولا بطلان قولهم الثاني ولدفع ما اوروده على المذهب قالوا طبائع الاشياء علل فاعلية لا موز وجودية ٧

اما في ذوات تلك الاشياء ككيس النار وسخونتها وما في غيرها كجفاف مجاورها واحتراقه ولا موزعدمية كعدم قبول الفلكيات الحرق والانشام وعدم صلاح الجواد للكلم ويحكمون باستحالة تخلف هذه الآثار عن تلك الطبائع ولهذا ينكرون اوياء ولون بعض معجزات الانبياء كعدم تأثر بدن ابراهيم عليه السلام بنار غرود وانشقاق القمر وتسبيح الحصى وغير ذلك اما عدم قبول الفلكيات

(١) هكذا في الاصل والظاهر ان تكون العبارة هكذا الحقة علة للبعد عن

المركز والتقل علة للميل الى المركز ١٢ مصحح

٧ يباي في الاصل ولعله المقول الاول في ابطال القول الاول ١٤

الحرق فيوردون عليه شبهة في صورة البرهان العقلي وليست بتامة كما تبين
 في موضعه ولا تشتغل هنا بنقلها وتزيفها تحريزا عن الاطالة والسأمة واماني
 غيره فلا دليل لهم على ما ذكروا الا ما شاهدوا امرارا من ترتب شئ
 على شئ وهذا لا يدل على العلاقة العقلية والعلمية الحقيقية بل على السببية
 العادية ولا نزاع فيها وانما الكلام في استحالة التخلف وهم معترفون بجواز
 خرق العادة بل بوقوعه والعادة عبارة عن الامر المستمر المشاهد مرارا
 وكثير من خوارقها مما لم يقع قبله مثله بل استمرت العادة على جالها الى
 زمان وقوع ذلك الحارق فمن اين علم ان احراق النار للقطن ليس
 من العادات التي استمرت مع جواز وقوع خلافها غاية انه لم يقع الى الآن
 ووقع من قبل لكن لم يسمع به لوقوع زمان متناول في البين فان دعوى
 الضرورة مع خلاف اكثر العقلاء غير مسموعة كيف وهم ايضا قائلون في
 اكثر المواضع ان فاعل جميع الحوادث العنصرية هو العقل الفعال لا غيرهم
 ايضا معترفون بان هذا الترتب لا يوجب العلم بالعلية والمعلولية فضلا عن
 كونه ضروريا او نظريا فتحقق انه لا وجه لحكمهم بعلية تلك الطبائع
 كما ذكر وهو المراد بظلاله هنا مع انه مبني على نفى كون الله تعالى
 فاعلا مختارا للجميع وهذا باطل كما تبين في موضعه

٧

قلوا كل الحوادث في عالمنا هذا اثر المبدأ الفياض وهو المتصرف في هبولى
 العناصر بافاضة الصور والاعراض والنفوس عليها وهو دائم الفيض بمقتضى
 ذاته لا يخل فيه ولا يعدم وانما ينال من الفيض لعدم تمام استعدادات

المحل له فان وجود كل حادث موقوف على استعدادات متعاقبة لا نهاية
 لمبدئها وارادة على المحل اعني الهويلى او الموضوع او البدن مستندة الى
 الحركات الفلكية السرمدية وبواسطتها يقرب الحادث من الوجود قربا
 متد رجاو يستعد المحل لقبوله كذلك الى ان ينتهى الى استعداد القريب الذى
 لا يحتاج بعده الى شيء آخر فيشذ بفيض من المبدأ ذلك الحادث على المحل
 وبواسطة تلك الاستعدادات تختلف آثار المبدأ مع كونه واحدا بالذات
 وقد يكون بعض الشروط ايضا متحدا مع اختلاف الاثر كقابلة شعاع
 الشمس فانها تجعل ثوب القصار ابيض ووجهه اسود وتلين الشمع
 وتصلب الطين هذا قولهم الثاني وهو اهلون من الاول لان الترتب
 المذكور هناك كان سببا لتطرق شبهة العلية واما هنا فليس بشيء اصلا
 لان يتوهم دليلا على ما ذكرناه ومن اين علم ان فاعل تلك الحوادث
 ليس العقل الاول او واحد الآخر من المبادئ التي هي اعلى من العقل العاشر
 ومن اين علم عدم تعدد الفاعل للعنصر يلى كما للفلكيات مع كثرة الاولى
 وقلة الثانية ومن اين علم كون هذا العقل موجبا بالذات لافاعلا
 بالا اختيار فان شيئا من هذه الاحكام ليس له دليل اجلا وما
 ذكرناه في معرض الدليل على كون البارئ تعالى موجبا بالذات
 لافاعلا بالا اختيار رفع عدم تمامه لا جريان له ههنا قطعاً ثم ان قولهم
 هذا ناقض لكثير من قواعدهم منها حكمهم بان حركة الثقل الى صوب
 المركز والخفيف الى جانب المحيط طبيعية لان مبدأ هذه الحركة اى فاعلها

على القول هو العقل لا طبيعة الثقل او الخفيف اذ حكموا بان كل الحوادث
السفلية منه وهو مبدأ أو فاعل لها. ومنها حصرهم الحركات والميل في الطبيعة
والقسرية والارادية لان حركات الاجسام السفلية وميولها على هذا
التقدير ليست طبيعية كما ذكرنا اذ المبدأ خارج عن المتحرك ولا قسرية
بوجهين • احدهما • انهم فسروا الحركة القسرية بما يكون مبدأً لها خارجا
عن المتحرك وممتاز عنه في الوضع وكذا في الميل القسري والعقد الثاني منتف
هنا اذ لا وضع للفعل • وثانيهما • انهم شرطوا في الحركة والميل القسريين
ان يكونا على خلاف الميل الطبيعي فلما لم يكن الميل طبيعيا لم تكن حركة قسرية
ولا ميل قسريا ولا ارادية سيما حركات الجمادات لان الحركة الارادية
ما تكون مع قصد المبدأ واختياره وكذا الميل الارادي والمبدأ عند
موجب لا مختار • ومنها حكمهم بان كل جسم له حيز طبيعي بمعنى انه اذ اخل
وطبعه اى فرض بعد وجوده خاليا عن جميع ما هو خارج عنه لكان له
مكان معين لا ينتقل عنه الا لقاسروا لوقع خارجا عنه لكان طالبا له حتى
لو ارتفع المانع لعاد اليه بطبعه • ووجه التناقض ان حصوله في ذلك المكان
من اعراضه والمفروض ان فاعل جميع الاعراض هو العقل الفعال فلا يكون مقتضى
طبع الجسم والا لا اجتماع علته مستقلة على معلول واحد وهو محال •

٧ قالوا لليلين ان ما زعمتم من اسناد الحوادث كلها الى الفاعل المختار
مستلزم لاشياء مستبعدة وامور مستنكرة لا يقول بها عاقل ولا يقبلها قابل
وذلك لان طر في المقدور في صحة تعلق الارادة بها متساويا بالنسبة وبعد تعلقها

بأحد ما جاز في كل آن ان يتغير ويتعلق بالآخر وحينئذ يرتفع الوشوق بالموت
 البديهة والنظرية المتعلقة بالممكنات قطعاً إذ يجوز ان يكون امامنا جبال شاهقة
 وعلى يميننا جنان ذوات افنان واشجار وخدائق وعلى يسارنا رايض وحياض
 وازهار وشقائق ومن وراءنا طبول هوائل وبوقات بوائق وعلى رؤسنا
 طواويس ولقالق وتحتنا زراعي ونمازق وفي ابداننا مقامع ومطازق
 الا اننا لا نرى شيئاً منها ولا نسمعه ولا نحس به لعدم ارادة الله تعالى خلق
 علمه فينا ويجوز ايضا علمنا ان يراد الله تعالى ان نراه
 فلم يخلق فينا رؤيتاً وان يكون قد امانا طبول هائلة واصوات علمية لم يخلق
 فينا سماعاً وان نصير اهل السوق حكماً فضلاء واقشتم كتباً حكيمية وصحفاً
 الهية وان نصير اوافي البيت مشايخ زهاد اعباد او الذبابة شبا باشداد الى
 غير ذلك مما لا يتناهى عداد افلم نتيقن بخلافه الامكان جميع ذلك وجواز
 تعلق ارادة الله تعالى بها بعد غيبتنا عن السوق والبيت وكذا يلزم ان لا يكون
 شيء من علومنا البديهة والحاصلة بالنظر لافي الالهيات ولا في غيرها بقينا
 بل نجزوما به ايضا لانه يجوز عندكم ان لا يخلق الله تعالى فينا العلم بالامور الضرورية
 ولو بعد استبصار العلم بالنتيجة ولو بعد النظر الصحيح بل خلق فينا الجهل بها
 فلا يكون ما وقع في ذهننا بالضرورة قالو بعد النظر مجزوما به وفقد هذه
 اللوازم غنى عن البيان : والجواب : ان مثل ما اوردتموه علينا وارد عليكم
 ايضا فانكم معترفون بان طرفي الممكن بالنظر الى ذاته متساويان بالنسبة الى
 الوقوع واما يقع يقع لم يخرج والمزجعات من وجود الاسباب واشراط

وار نفاع الموانع كثيرة كثيرة لا يرجي ضبطها كيف وانتم تقولون لكل حادث
معدات لانهاية لها من جانب المبدأ فكيف يتصور ضبطها الاحد واذا كان
كذلك فلعل شيئا من شرائط رؤية الجبال وما شابهها من المذكورات
يكون مفقود اقل هذا الانراها مع كونها موجودة هنالك فلا يكون علما بعدمها
يقينيا بل محذور وما به ايضا وكذا الحال في عدم سماع الاصوات والاحساس
بالاشياء المذكورة واذا جوزتم الكون والفساد وعموم فيض المبدأ
وكثرته بحسب كثرة الاستعدادات فيجوز ان يحصل لاهل السوق
في زمان غيبتنا عنها استعداد تلك الحكم والفضائل لسبب لانطلع عليه وان
كان على خلاف العادة فانكم معترفون بإمكان خرق العادات فنفيض
من المبدأ هي عليهم ولا شيء فيه غير الاستعداد للالف بالمعتاد ويجوز ان
تخاف هيولات اقشتم صورها وتلبس صور الكتيب والصحائف لو وقع
اسباب ذلك وكذا الكلام في اواني البيت وذبابه وكذا انتم معترفون
بان الحس قد يغلط ولا سبيل لكم الى عدم الاعتراف به فان كل احد يعلم
انه يرى القطرة النازلة في الهواء خطا مستقيما مستطيلا والشملة الدائرة
دائرة والشجر المنصب على الشط متكسا في الماء والحلقة الصغيرة المقربة
من العين كالحاتم دائرة عظيمة والعظيمة من بعيد صغيرة وامثال هذه
كثيرة بحيث لا مجال لانكارها فلا يكون شيء من ادراك المحسوسات
يقينيا لان امكان الغلط في جميع صور ادراك المحسوسات ثابت ومع امكان
الغلط لا يحصل اليقين واذا لم يكن شيء من ادراك المحسوسات علما يقينيا

فلا يكون شيء من العلوم يقينيا لان جميعها فروع ادراك الحواس ومبنية عليه والمبنى على غير اليقيني لا يكون يقينيا ضرورة* وانما قلنا جميع العلوم فروع ادراك الحواس لان الانسان في مبدأ فطرته خال عن الادراكات كلها ثم يحصل له الاحساس بالجزئيات فاذا استعمل الحواس فيها يتنبه لمشاركات بينها ومباينات كما اذا احس باقيه اذ من الحرارة (١) يتنبه لمشاركة بينها واذا احس بالحرارة مع البرودة يتنبه لمباينة بينها وانتزع منها صوراً كلية يحكم بعضها على بعض ايجابا وسلبا اما بدهة عقله كما في البديهيات او بمعونة شيء آخر من تجربة او سماع او نظر كما في باقي الضروريات وفي النظريات فتبين ان الالتزام واردة عليكم ايضا فما هو جوابكم فهو جوابنا هو الجواب* عن الكل ان امكان عدم حصول شيء في نفس الامر وامكان عدم ذلك الشيء فيها لا يتنافى حصول العلم به علما يقينيا اما بخلق الله تعالى فينا اليقين به كما هو الحق او بسبب آخر كما هو زعمهم فنعلم ذلك الشيء قطعا ولا نتردد فيه مع اننا نعلم ان تقيضه ممكن وعدم علمنا به ايضا ممكن فاني اعلم ان مما سألنا قلم وقرطاس واعلم قطعا انه لا يحتمل ان لا يكون كذلك مع اني اعلم قطعا انه يمكن في نفس الامر ان لا يكونا الآن مما سينتج من انكر هذا فهو مباغت لا يستحق المناظرة وهذا الجواب على رأي اهل الحق في غاية الوضوح اذ لا بعد في ان يخلق الله تعالى في العبد العلم اليقيني باحد طرفي الممكن مع علم العبد بامكان طرف الآخر لان علم العبد لا مدخل له بالعلية في حصول علم آخر او في انتفاءه بل كل من الله تعالى ابتداء

(١) هكذا في الاصل ولعله اذا احس بالنار مع الحرارة ١٢* واما

• واما الذاهبون الى استناد العلوم الى المقدمات العقلية فينطرق على رأيهم
الشبهة في ان الشخص اذا كان عالما بامكان عدم الشيء الآن كيف يتيقن
بوجوده الآن وجوابها ما حررناه •

المبحث الثامن عشر في بيان ان النفس الانسانية هل هي مجردة ام لا
والمراد من التجريد ان لا تكون متميزة ولا حالة في متخيز والمقام يستدعي ان
يبين اول معنى النفس وما يتعلق به فنقول انهم اثبتوا النفس للافلاك والنباتات
والحيوانات والانسان وعبروا عن نفوس الثلاثة الاخيرة بالنفوس
الارضية وزعموا ان اطلاق النفس عليهم او على النفوس الفلكية بالاشتراك
اللفظي اذ لا يوجد مفهوم شامل للقبيلين صالح لان يعرفاه • قال الامام
الرازي في شرح الاشارات اطلاق لفظ النفس على الارضية والسموية
عند الشيخ بالاشتراك المحض لانه فسر على وجه تندرج فيه النفس الفلكية
ولم تندرج فيه النفس النباتية وبالعكس ولهذا قال النمط الثالث في النفس
الارضية والسموية ولم يقل في النفس مطلقا فبناء على هذا ميزوا بينها في
التعريف فعرفوا النفس الارضية بانها كمال اول لجسم طبيعي الى ذى حياة
بالقوة ومعنى الكمال ما يتم النوع وهو قسمان لانه اما ان يتم في ذاته ويسمى
كما لا اول ومنوعا كالصورة السريرية مثلا واما في صفاته ويسمى
كما لا ثانيا كالحركة والوضع وسائر الصفات فالكمال الاول يتوقف عليه
النوع والكمال الثاني يتوقف على النوع فقولنا كمال جنس وبقيد الاول
خرجت الكمالات الثانية وبقولنا لجسم خرجت منوعات المجردات

والاعراض وبقولنا طبعي خرجت صور الاجسام الصناعية مثل السرير وقولنا
آلى والمراد به ان يكون ذا جزاء وذاقوى متخالفة تصدر عنه آثاره بتوسطها
خرجت صور العناصر والمعادن فان آثارهما وفعالهما من الحرارة والبرودة
والتسخين والتبريد وغير ذلك ليست بالآلات بالمعنى الذي ذكرنا بل
بنفس تلك الصور وقولنا ذى حياة بالقوة المراد منه ان يمكن ان تصدر
عنه افاعيل الحياة التي هي التغذية والنمو وتوليد المثل والادراك والحركة
الارادية والنطق * ويان فائدة هذا القيد يستدعي تهديد مقدمة وهي
ان لم يختلأ فافى ان لكل فلك حركة خاصة كالخارج والندوير
والمائل ونفسا على حدة او النفس للفلك الكلى وهي محركة للكل والافلاك
الجزئية بمنزلة آلات لها فعل الرأى الاول المشهور خرجت النفوس الفلكية
عن التعريف بقيد الآلى ولا حاجة الى هذه الزيادة لكنهم ارادوا اخروجها
عنه مطلقا على الرأىين وعلى الرأى الثاني لا يخرج بذلك القيد فزادوا
هذا لاجراجه عنه ايضا وانما خرجت بهذا لان المراد بالقوة والامكان ماهو
مقابل الفعل فان النفس الفلكية وان كانت كمالا اول الجسم طبعي آلى
الا ان ما يصدر عنها من افاعيل الحياة اعنى الادراك والحركة الارادية
حاصل لها بالفعل دائما بخلاف النفوس الارضية فانها ليست دائما في التغذية
والنمية والتوليد ولا في الحركة والادراك بالفعل وبعض العلماء قال ان
التعريف شامل للنفس الفلكية على الرأى الثاني لانها كمال اول الجسم طبعي
آلى يمكن ان يصدر عنه بعض افاعيل الحياة وهذا هو مصل التعريف وكلامه

هذا مبني على انه اراد من القوة والامكان المعنى العام الشامل للفعل لكن
 يصير حينئذ قيد بالقوة ضاعفا لا فائدة له اصلا واما النفس الفلكية فهي
 كمال اول لجسم طبيعي ذي ادراك وحركة دائمين ويرد على التعريفين
 ان النفس الانسانية والفلكية المجردتين ليستا كمالا ولا للجسم على ما ذكر من
 معنى الكمال الاول لانه لا شبهة في ان الجسم يتم في ذاته بمادته وصورته
 الجسمية والنوعية ولا حاجة له بعد ذلك في تمام ذاته بل في كثير من كمالاته
 او كلها الى نفس مجردة كما في سائر انواع الحيوانات وكما في الافلاك على راي
 المشائين نعم بعض كمالات الانسان موقوفة على تلك النفس كما ان بعض كمالات
 البلد موقوفة على الملك فالتعريفان غير جامعين عند من يثبت للفلك نفسا
 مجردة واما من لا يثبت له الا النفس المنطبعة فتعريف النفس الفلكية على
 رايه نام فان قيل * النفس الانسانية كمال اول للانسان الذي هو النوع
 لان الكمال الاول لا يكون الا بالنسبة الى النوع كما تبين تعريفه الا انه عبر
 عن الانسان بالجسم لانه المشاهد المعلوم منه قطع لكل احد * قلنا * نوع الانسان
 ان كان حقيقة هذا الجسم المخصوص فقد عرفت حاله وان كان هذا الجسم
 مع شيء آخر لم يكن الانسان نوعا حقيقيا بل مركبا اعتبارا فلا يكون له نفس
 لانها لا تكون الا للانواع الحقيقية فالاقرب ان تعرف النفس على الاطلاق
 بما ذكره ابو علي في الشفاء من ان كل ما يكون مبدأ الصدور افعال ليست
 على وتيرة واحدة عادة للارادة فانما نسميه نفسا فما ذكره مفهوم عام مشترك
 بين النفوس الساقية والارضية كلها مختصة بها لان الشيء اما ان يكون مبدأ

لصدور افاعيل ليست على وتيرة واحدة وهو النفس الارضية اعم من ان يكون
 نباتية او حيوانية او انسانية فان كلامها مبدأ لافاعيل اى آثار مختلفة واما ان يكون
 مبدأ لافاعيل على وتيرة واحدة لكن لاعادة للارادة بل واجد لها هو النفس
 الشاكية وذلك المفهوم شامل لهما بين القسمين واما ان لا يكون مبدأ لافاعيل
 اصلا او يكون مبدأ لافاعيل على وتيرة واحدة لكن لاعادة للارادة
 كصورة العناصر والمعادن والقوة الغذائية والنامية وغيرها وهذا ان
 القسمان لا يشملها ذلك المفهوم وليس شئ منهما نفسا لعل نفس الطالب تنزع
 الى الاطلاع على القوى التى ذكرت انها آلات النفس في افعالها فلا بأس
 بان نشيرهمنا الى تفاصيلها اشارة خفية لكننا نقصر الكلام على قوى النفوس الارضية
 اذ هي الاعم الانسب بما نحن فيه فنقول انهم اثبتوا ثمانى قوى يشترك النباتات
 والحيوانات كلها في ذواتها وان كانت كيفيات آثارها واحوالها متفاوتة
 فيها ونحن نسوق الكلام هنا في بيان احوالها في الحيوانات وبعد الاطلاع
 عليها تسهل معرفة احوالها في النباتات وتلك القوى بعضها يحتاج اليه بقاء
 الشخص واستكمالها وبعضها يحتاج اليه بقاء النوع فمن الاول الجاذبة وهي
 قوة تجذب الغذاء الى ما من شأنه ان يصير كله او بعضه جزءا للمغذى من القم
 الى المعدة وان كانت اعلى من القم ثم يجذب بالطف منه الى الكبد وتميز الاخلاط
 الاربعة هناك بعضها عن بعض ثم تجذب الاخلاط منه الى العروق فيتميز هناك
 ما يصلح غذاء لكل عضو عضو ثم يجذب منها الى كل عضو ما هو صالح له • ومنه
 الماسكة وهي قوة تمسك الغذاء في المعدة الى ان يصير كيلا مساويا يميز

الاخلاط وفي العروق الى ان يتميز ما يصلح غذاء لكل عضو وفي كل عضو الى ان يستحيل الى مشابهة ذلك العضو مشابهة ثامة ويلتصق به * ومنه الهاضمة وهي قوة تفيد ما جذبته الجاذبة ومسكته المساسكة انطباخا ونضجا حتى صار صالحا لان يصير جزءا من المقتذى ولهذا الانطباخ مراتب اربعة * اولاهما * في المعدة فان فيها يحصل للغذاء بياض وقوام كماء الكشكش الثخين وابتداء هذامن الفم لان سطحه مع المعدة كانهما سطح واحد وحينئذ يسمى الغذاء كيلوسا * وثانيتهما * في الكبد فان الغذاء فيه ينطبخ انطباخا فوق ما كان في المعدة وحينئذ يسمى كيموسا * وثالثتهما * في العروق فان الاخلاط تدفع مخففة من الكبد الى العروق لكن الظاهر عليه اللون الدم وفيها ينطبخ انطباخا فوق ما كان في الكبد ورابعتهما * في الاعضاء فان الاخلاط ترشح من الفوهات اللبيفية للعروق الى الاعضاء وتنطبخ هناك انطباخا ما يحصل لها الاستعداد القريب للاتصاف بالعضو وصيرورتها جزءا منه ولكل مرتبة من مراتب المضغ فضل يندفع عن البدن فللمرتبة الاولى الثفل الذي يندفع من طريق الامعاء وهو اكثر الفضول فلهذا طريقه اوسع وللثانية البول المندفع من طريق المثانة والسوداء المندفعة من طريق الطحال والصفراء المندفعة من طريق المرارة والاولاكثرها وللثالثة البخار والعرق والوسخ والشعر والقمل المندفعة من طريق المسام واللعاب والمخاط والدمع ووسخ الاذن والرعاف وسائر الدماء الفاسدة والقيح والصد يد المندفعة من مواضعها وللرابعة المنى فهنا قوة اخرى هي مبدأ لتلك الاندفاعات هي رابعة القوى المذكورة وتسمى الدافعة

ومنه الغذائية وهي قوة تلصق الغذاء بعد تمام فعل الهاضمة بالعضو بدلا عما
يحمل فيه صورته • ومنه النامية • وهي قوة تجعل الغذاء متداخلا بين
اجزاء العضو وتضمه اليها لتزيد اقطاره الثلاثية زيادة معتد بها على ما يناسب
طبيعة ذلك العضو الى ان وصل البدن الى اعتداله في المقدار ثم تقف عن
العمل وانما قيدنا الزيادة في الاقطار بكونها معتد بها احترازا عن السمن فانه
غير الثمواذ قد يحصل بعد سن النمو به ايضا تحصل الزيادة في الاقطار الثلاثة
لكن لا تحصل به في الطول زيادة معتد بها والتقيد الاخير احترازا عن الورم
فانه ليس مناسب للطبيعة ذى الورم وهذه القوة يحتاج اليها الشخص في اشكاله
باعند ال حجمه واماما يحتاج اليها بقاء النوع فقوتان • احدهما • المولدة
وهي قوة تفرز من غذاء كل عضو بعد تمام الهضم او من غذاء الاثنين
خاصة على اختلاف الرايين جزاء ليكون كالبدن لشخص آخر من نوع
الاول كما هو الاكثر او من جنسه كاليفل وكمثلولد من اجتماع الكلب
مع الذئب فعلى الراى الاول المني مختلف الاجزاء متشابه الامتزاج
وعلى الثاني متشابه الاجزاء مختلف الاستعدادات • وثانيتهما • المصورة
وهي قوة في الرحم تفيد تلك الاجزاء المختلفة الحقيقة او الاستعدادات الصور
والقوى والاشكال والمقادير التي بها يصير مثلا بالفعل وهذه القوى تسمى
طبيعية لان الطبيعة في اكثر الامر انما يقال لما يصد عنه الاثر لا بارادة ثم
الحبوان بعد اشتراك النبات معه في هذه القوى له قوى اخرى خاصة
به ولما كان امتياز عن النبات بالادراك والحركة الارادية فقواه المختصة

به ما يكون مبدأ لحدّين الامرين . واما مبدأ الاول * وهي القوى المدركة
او المعينة على الادراك فقلوا انها عشرة خمس منها في ظاهر البدن وهي
الحواس الظاهرة وظهرها واشتهاؤها لاجابة هنا الى تفصيلها . وخمس
منها في الدماغ وهي الحواس الباطنة * اولها * الحس المشترك وهي التي
ينطبع فيها صور المحسوسات بالحواس الظاهرة كلها ومحل هذه * مقدم
البطن الاول من الدماغ فان الدماغ منقسم الى ثلاثة اجزاء جزوه
الاول اعظم ثم الثالث واما الثاني الواصل بينهما فهو كمنفذ من الاول الى
الثالث على هيئة دودة * ثانيتهما * الخيال وهي قوة حافظة لتلك الصور
بعد غيوبتها عن الحس المشترك فهو كخزانة للحس المشترك ومحلها مؤخر
البطن الاول من الدماغ * ثالثتها * الوهم وهي قوة تنطبع فيها صور المعاني
الجزئية الكائنة في المحسوسات كصدقة زيد المدركة لعمرو عند الاحساس
به وباحواله وعداوة الذئب المدركة لبيبة عند احساسها به ومحلها مؤخر
البطن الثاني من الدماغ * رابعتها * الحافظة وهي قوة حافظة للصور التي
ادركها الوهم فهي كالخزانة بمنزلة الخيال للحس المشترك ومحلها مقدم
البطن الثالث * خامستها * المتصرفه وهي قوة تتصرف في صور المحسوسات
بالحواس الظاهرة والمعاني الجزئية الماخوذة منها بل وفي صور المعقولات
الصرفة ايضا وذلك بان تركب بعضها مع بعض وتفصل بعضها عن بعض كتصوير
فرس ذي جناحين وتصوير بدن لارأس له وكابر از الصد يق في صورة
العدو والعكس وهي لا تسكن عن العمل نوما ولا بقطعة فان كان مستعملها

العقل في مدركاته يسمى مفكرة وان كان هو الوهم يسمى متخيلة ومعلمها مقدم
البطن الثاني لتكون نسبتها الى ما يتصرف فيها متشابهة . واما مبدأ الثاني .
فهي ايضا قوى اما فاعلة او باعثة ومعينة عليها واثائية تسمى نزوة وشوقية
فان كانت باعثة على الحركة لنبل ماتخيله المتحرك فاعفا تسمى شهوية وان كانت
لدفع ماتخيله ضارا تسمى غضبية فان النفس تتخيل الحركة اولا باحد هذين
الوجهين ثم تشاققها ثم تريد هاتم تمد الاعصاب الى جانب مبدئها مرة
كما في حالة قبض اليد ونرسلها عن ذلك الجانب اخرى كما في حالة بسط
اليد فتحصل لكل منها حركة فهذه مبادى اربعة للحركات الاختيارية للحيوانات
والقوة التي منها تمد الاعصاب وارسالها تسمى الحركة . والقوى المختصة
بالحيوان تسمى نفسانية نسبة لما اما الى نفس الحيوان للاختصاص بها
او الى نفس الانسان لانها في الانسان اكل منها في غيره من الحيوانات هذا
بجمل ما قالوا في القوى النفسانية والحيوانية واستدلوا على تمددها على الوجه
المذكور باختلاف الآثار والافعال كالنغذي والنمو وال جذب والامساك
والحركة والادراك ولم يجوزوا ان يكون مبدؤ الكل وفعالها واحدا كالصورة
النباتية والحيوانية او قوة واحدة اخرى فاقبوا الكل واحدا منها فاعلا
وهذا مع كونه بناء على اصلهم الفاسد الذي هو استحالة ان يصدر من
الواحد الا الواحد مردود عليهم بان هذا انفاهو في الواحد من كل
الوجوه والصورة النباتية والحيوانية وسائر قواها ليس شيء منها كذلك
فانها امور ممكنة موجودة بوجود زائد حادثة منقسمة حالة في محال لها

الآت واستعدادات غير محصورة فمن اين يلزم امتناع صدور
 المتعدد من مثل هذا الواحد الكثير الجهات ذلك الاصل ان صح دل
 على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد بالشخص والصادر من كل
 واحدة من تلك القوى افراد كثيرة وان كانت متحدة بلما هي كافر
 الجذب والامساك وغيرهما يصدر من بعضها الامور المتخالفة الماهية ايضا
 كالخيال والوهم فان حفظها للصور المنطبعة فيها لا يتصور بدون ادراكها
 نحاو كالتخيلة فانه يصدر منها التركيب والتفصيل ثم ما ذكرناه من مناف لاصلهم
 الذي هو ان مبدأ كل الحوادث في عالمنا هذا وفاقها هو العقل الفعال
 ثم من العجائب تجوز صدور ثلاثة اشياء من المملول الاول كما ذكر من
 قبل وتجوز صدور اشياء غير متناهية من المملول العاشر وعدم تجوز
 صدور الاثنين مما هو مكتنف بشرائط واستعدادات غير متناهية
 ومحفوف لجهات متكررة ولا ادري كيف يتقبل عنهم عند الفضلاء
 والعقلاء وهذا كلام وقع في البيت فلنرجع الى ما هو المقصود في
 هذا البحث فنقول استدلوا على ان النفس الناطقة الانسانية مجردة بوجوه
 بعضها يدل على انها ليست هي البدن ولا جزأ منه ولا المزاج اذ كل واحد
 منها مما توهمه بعض وبعضها يدل على انها ليست جسما ولا جسمانية مطلقا اما
 الاول فتلا ثمة ادلة * ولها ان النفس لا تفعل عن ذاتها حتى في النوم والسكر
 ايضا ولهذا اذ اصبح على الشخص باسمه العلم ينسبه وايضا اذ وصل اليه ما يؤذيه
 مثل ان يضرب او يقرب منه النار فان لم يدركه ولم ينقبض منه كان ميتا

وان ادركه وادرك انه مؤذيه لزم ان يكون المابذاته قبل وصول المؤذي
اليه لان العلم بنسبة شيء الى شيء بدون العلم بالمتسبين محال وتغفل عن
بدنها واجزائه كلها وعن مزاجها بل عن جميع القوى والاعراض الحالة فيه
يظهر ذلك بان نفرض الانسان خلق صحيح العقل والمزاج على هيئة لا يبصر
شيئا من اجزائه ولا يتلامس اجزاءه معلقا في الهواء لا حرفيه ولا يرد فانه
في هذه الحالة يكون غافلا عن ظواهر بدنه لانها لا يدرك الا بالبصر او اللمس
وقد فرض خاليا عنها وعن بواطنه لانها لا تدرك الا بالتشريح وهو ليس بمحاصل
في اول الخلق ولا يكون غافلا عن ذاته فثبت انه ليس عين بدنه ولا جزءا منه
ولا مزاجه ولا شيئا من حواسه وقواه • والاعتراض عليه • ان من ادعى
ان النفس والمدر ك هو البدن والمزاج اني يسلم ان الانسان في الحالة
المفروضة يدرك ذاته وان البدن او المزاج تلامس الاجزاء حتى يدرك
شيئا وهذه دعوى غير ضرورية ولا مبرهنة وكذا ما ذكر اولامن ان
النفس لا تغفل عن ذاتها في حال من احوالها وما ذكر في بيانه من الوجهين
ليس بشيء لان تنبيه بالصياح عليه واتقياضه عن المؤذي لا يدل شيء منها
على علمه بذاته قبل تنبيهه لم لا يجوز ان يحصل له العلم مع تنبيهه بالصياح وبوصول
المؤذي مع ان هذين الوجهين يتأنيبان في غير الانسان من الحيوانات
• ثانيها • ان النفس لو كانت هي البدن لضعفت عند ضعف البدن وليست
كذلك اما الملازمة فعلى تقدير كونها هي البدن او جزؤه فظاهرة واما على
تقدير كونها حالة في البدن فلان القوى الجسمية انما تغفل بالجسم فيكون الجسم

آلة لها شرطها في فعلها واختلال الشرط يوجب اختلال الشروط فيقع
 الفعل حينئذ انقص كما في قوى الحس والحركة. واما انتفاء اللازم فلان النفس
 قد تقوى على افعالها حين يضعف البدن فان الانسان في سن الانحطاط
 يقوى لعقله ويزداد مع ان الآلة البدنية في الانتقاص والانحطاط
 فان قيل. هذا معارض بان الانسان في آخر الشيخوخة قد يصير خرفا
 فينقص الادراك فقد اختلت قوة العقل باختلال الآلة وهذا يدل
 على ان نفسه حالة في الجسم. قلنا. ممنوع فان اختلال العقل
 باختلال الآلة لا يدل اصلا على ان الفاعل حالي في الآلة بخلاف
 ازدياد العقل وقوته مع نقصان الآلة وضعفها فانه يدل على ان الفاعل ليس
 حالا في الجسم. والا عراض عليه انه لم لا يجوز ان يكون جرد من اعتدال
 الجسم الذي يقوم به الفاعل شرطا في كمال العقل والزائد على ذلك الحد
 اما مستغن عنه فقط او قادح في كمال العقل والنقصان انما يقع على ذلك الزائد
 فيكون العقل مع هذا النقصان اما على حاله او اتم واذ تعدى النقصان الى ذلك
 الحد مع العقل انقص كما في آخر الشيخوخة. وبما ذكريندفع ما قيل ان يقال
 ذلك الحد لا يوجب الابقاء العقل على حاله لان يزداد عند نقصان الجسم
 والاستدلال انما هو بذلك الازدياد كما مر لا بعدم الاختلال. ثالثها.
 ان النفس لو كانت هي البدن او في البدن لم يكن الشخص الموجود الآن هو
 الذي كان قبل هذا السنين والتالي باطل لان كل احد يعلم بالضرورة انه
 هو الذي تولد ولومنذ مائة سنة. واما الملازمة فلا بد البدن دائما في التغير

بالتحليل ففي المدد الطويلة ينتفي ما كان اولاً بالكلية ويحصل بعده مثله وإذا
 انتفى ذلك البدن انتفى جميع اعراضه وقواه بالضرورة لاستحالة بقاء العرض
 بلا محل وانتقاله الى محل آخر • فان قيل • هذا انما يتم لو عرض التحلل لجميع
 الاجزاء وهو ممنوع لجواز ان يكون بعض الاجزاء الاصلية باقية مادام
 الشخص باقياً وتكون تلك الاجزاء هي النفس او محلها • قلنا • اجزاء كل
 ركن للبدن من اللحم وغيره متشابهة الماهية يجوز على كل منها ما يجوز على الآخر
 فلو عرض التحلل لبعض منها دون بعض كان رجحاناً بلا مرجع • والاعتراض
 عليه • ان تشابه الماهية انما يقتضي ان يجوز على كل منها ما يجوز على الآخر لان يقع
 لكل منها ما يقع للآخر ولا نسلم الرجحان بلا مرجع لم لا يجوز ان يتحلل بعض
 ما يجوز تحلله دون البعض لارجاح المختار كما هو الحق او لسبب آخر كما في سائر
 الممكنات • واما الثاني فهو ايضا ثلاثة ادلة • الاول • ان للنفس عوارض
 واحوالاً لا يمنع ثبوت شيء منها للجسم او للجسماني وما هو كذلك فليس يحسم
 ولا جسماني اما الكبرى فيبينة واما بيان الصغرى فبوجوه • احدها • ان النفس
 يحل فيها ما هو غير منقسم الى الاقسام المتباعدة الوضع ويمتنع حلول غير منقسم
 كذلك في جسم او جسماني • بيان المقدمة الاولى ان المعقولات في النفس
 ومن المعقولات ما هو غير منقسم والا لكان كل معقول مركباً من اجزاء غير
 متناهية فيمتنع تعقله لاستلزامه تعقل امور غير متناهية دفعة وهو ظاهر
 الامتناع ولو سلم فالمطلوب حاصل لان كل كثرة متناهية لا بد فيها من الوحدة
 لانها مركبة من الوحدات فثبت تعقل النفس للواحد وتعلل النفس للواحد

حلول غير منقسم فيها * وبيان المقدمة الثانية ان كلا من الجسم والجسماني
منقسم وانقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه فيمتنع حلول غير المنقسم في شئ منها
اما انقسام الجسم فظاهر واما انقسام الجسماني فلا ان الحال في الجسم
لو كان منقسما مع كون محله منقسما فلا يخلو اما ان يكون بتمامه حالاني كـ
واحد من اجزاء محله فيكون حالاني محال غير منتهية وهو ظاهر البطالان
واما ان لا يكون حالاني شئ من اجزائه فلا يكون حالانيه اصلا هذا خلف
واما ان يكون حالاني بعض اجزائه دون بعض فيكون محله ذلك البعض
لا الكل كما فرض ثمان كان ذلك البعض غير منقسم لم يكن الحال حالاني
الجسم لان غير المنقسم لا يكون جسما وقد فرض حالا في الجسم هذا خلف
وان كان منقسما فنقل الكلام اليه والى حلول الحال فيه انه في كل من
اجزائه اوليس في شئ من اجزائه الى آخر الاقسام فتبين امتناع حلول غير
المنقسم في الجسم ولا في الجسماني * والاعتراض على هذا الوجه انه مبني على
كون العقل هو حلول المتعقل في ذات العاقل وهو ممنوع بل هو انكشاف
الشئ عند العاقل من غير حلول وارتسام صورة ولو سلم انه الحلول فلان سلم
انه الحلول في ذات العاقل لجواز ان يكون في آلة له وينكشف من هناك
عليه وعلى كل تقدير لا يلزم حلول غير المنقسم في النفس وايضا ما ذكرنا
في بيان ان انقسام المحل يوجب انقسام الحال منقوض باشياء كثيرة مثل
النقطة والوحدة والاضافات كالابوة ونحوها فانها كلها امور موجودة
عندهم غير منقسمة اما النقطة والوحدة فلا شبهة في عدم انقسامها واما

الاضافات فلانه لا يصح ان يقال ان نصف الابوة مثلاً في نصف الاب وبمحال
 المجموع اشياء منقسمة وهو ظاهر واجاب بعضهم عن البعض بان المدعى ليس
 ان انقسام المحل يوجب انقسام الحال مطلقاً بل انقسام المحل الذي يحل فيه
 الشيء من حيث هو ذلك الشيء القابل للقسمة الوضعية كالجسم الذي يحل
 فيه السواد او الحركة او المقدار واما المحل المنقسم الى اجزاء غير متباعدة في
 الوضع كالجسم المنقسم الى جنسه وفصله او الى مادته وصورته والمحل الذي
 ينقسم الى اجزاء متباعدة في الوضع لكن لا يحل فيه الحال من حيث هو
 ذلك المحل بل من حيث لحقوق طبيعة اخرى كالخط فان النقطة لا تنقسم
 بانقسامه لانها لا تحل من حيث هو خط بل من حيث هو متناه وكالاب
 فان الابوة لا تحل من حيث هو ذلك الشخص بل من حيث تولد شخص
 آخر منه وكالاجزاء فان الوحدة لا تحلها من حيث هي اجزاء بل من
 حيث هي مجموع فالمراد ان انقسام المحل يوجب انقسام الحال الذي يحل فيه
 من حيث هو فلا يرد النقص وفيه نظره لانه ان اراد ان في صور النقص
 للطبيعة الاخرى كالانتهاء مثلاً مدخل في الحماية فابس كذلك فان النقطة
 حالة في الخط لا في مجموع الخط والتنهى وان اراد انها شرط لحلول الحال
 في محله فهو مسلم لكن لا يجدي نفعا لان حلول كل حادث في محله كالسواد
 والياض وغيرها مشروط بشرائط هي معدات لمحله لقبول هذا الحال فيه
 لحلول كل لحقوق طبيعة اخرى لمحل هي كيفية استعداد له فلا يوجب
 انقسام المحل انقسام شيء من الموادت الحالة فيه فلا يوجب انقسام النفس

انقسام العلم الحادث فيه وما ذكره في الوحدة في غاية البعد لان الوحدة
تحل في الشيء من حيث هو لا من حيث انه جزء لشيء آخر ولا من حيث
انه مجموع فان الوحدة ثابتة لزيد مع قطع النظر عن كونه جزءا لمجموع
او هو مجموع حتى انه لو لم يكن مجموع اجزائه بسيطاً لم يكن واحداً
واجاب بعض آخر عن النقض بان المدعى ان حلول الحال اذا كان سرانياً
فانقسام المحل يوجب انقسامه والحلول في صور النقض ليس سرانياً
فلا يرد نقض وهو مردود بانه اذا ثبت نوع من الحلول لا يوجب فيه
انقسام المحل انقسام الحال فليكن حلول غير المنقسم في النفس من هذا القبيل
حتى لا يوجب انقسامها انقسامه وايضاً ما ذكره في بيان ان النفس يحل
فيها غير المنقسم لو تم لدل على ان الجسماني يحل فيه غير المنقسم بان يقال ان
المدرجات الحسية تحل في الحواس ومن تلك المدرجات ما هو غير منقسم
والا كان كل مدرك مركباً من اجزاء غير متناهية فيمتنع ادراكه دفعة
ولو سلم امكانه فالمطلوب حاصل فثبت ادراك الحواس للواحد والحواس
قوى جسمانية فثبت ان الجسماني يحل فيه غير المنقسم فبطل هذا الدليل
على انه لو تم لثبت ان النفس ليست جسماً ولا جسمانياً ولا يلزم منه ان تكون
مجردة لاحتمال ان تكون جوهرافرداً متحيزاً الا انهم بنوا كلامهم في هذا
الموضع على بطلان الجزء الذي لا يتجزأ او ع قوة في ادلتهم على نفيه • ثانياً
ان عارض النفس يكون مجرداً وعارض الجسم والجسماني فيمتنع ان يكون
مجرداً • واما بيان الاول فهو ان المفهوم الكلي يحل في النفس وهو مشترك

بين افراد مختلفة في الكم والكيف والايين والوضع وغير ذلك فلو لم يكن مجردا لا يتصور هذا الاشتراك لانه حينئذ يكون له الواحق المادية من كم مخصوص وكيف مخصوص واين مخصوص وغير ذلك فلا يطابق ما ليس له تلك الاعراض المخصوصة فلا يتحقق الاشتراك بل يمتنع مطابقته لفرد اصلا. واما بيان الثانية فان كل جسم وجسماني لا بد له من هذه العوارض التي يمتنع تحققها للجعد واختصاص المحل بهذه العوارض يوجب الاختصاص بها. والاعتراض عليه. انه ايضا كالوجه الاول مبنى على ان العلم انطباع ماهية المعلوم في النفس وهو ممنوع ولو سلم فالمنطع هو صورة المعنى الكلي لا نفسه ولا يلزم تطابق الصورة وذى الصورة في اللوازم والاحكام كما في صورة الفرس المنقوشة مع الفرس الحقيقي بخلاف ان لا تكون الصورة مشتركة ويكون ذو الصورة مشتركا وان تكون الصورة منصفة بتلك العوارض ويكون ذو الصورة مجردا عنها ولو سلم فلا تصاف بتلك العوارض انما لزم من قبل محلها بخلاف ان تكون مجردة عنها ومشاركة بحسب ذاتها. ثالثتها. ان النفس تقوى على افعال غير متناهية والجسم والجسماني يمتنع عليهما ذلك اما بيان الاولى فان النفس تتعقل الاعداد والاشكال ومراتبها غير متناهية واما بيان الثانية فلما تقرر في موضعه من ان القوى الجسمانية لا تقوى على آثار غير متناهية لا بحسب الشدة ولا بحسب العدة ولا بحسب المدة. والاعتراض عليه. اننا لانسلم ان النفس لما قوة فعل اصلا فضلا عن الافعال الغير المتناهية وانما فاعل الجميع هو الله تعالى ولو سلم فما ذكرتم في بيان انها تقوى

على الافعال فاسد لان التعقل انفعال لا فعل وليس لكم ان تعمموا
 مدعاكم ويا نكم بما يشمل الفعل والانفعال اذ بطلان القول بان القوى
 الجسمية لا تقوى على انفعالات غير متناهية ظاهرا على رأيكم فان انفعال
 النفوس المنطبعة الفلكية من المبادئ العالية لقبول الكمالات عنها وانفعال
 هيولى العناصر من المبدأ الفياض لقبول الصور والاعراض عنه دائمان غير
 متناهيين ولو سلم فان اردتم ان النفس تقوى على تعقلات غير متناهية دفعة
 فهو ممنوع وان اردتم ان تعقلاتها لا تنتهى الى حد لا تقدر بعده على تعقل
 آخر فسلم ولكن لانسلم امتناع مثل ذلك على القوى الجسمية وما ذكره
 في بيان ان القوى الجسمية لا تقوى على الغير المتناهي فقد بين وجوه فساد
 في موضعه واظهرها النقض بالنفوس الفلكية التي هي قوى جسمية مع
 صدور الارادات والتحريكات الجزئية الغير المتناهية عنها وابعته ان النفس
 تدرك ذاتها وادراكها وآلاتها ويمتنع ان يدرك الجسم او الجسماني ذاته
 وادراكه وآلاته والاعتراض عليه ان المقدمة الثانية دعوى غير
 ضرورية ولا مبرهنة ومن ذهب الى ان النفس جسم او جسماني كيف
 يسلم هذا مع انه ان صح لزم ان يكون للحيوانات العجم قوسا مجردة وهم
 لا يقولون به خامستها ان النفس قد لا تتكل ولا تضمف بتكرار الافاعيل بل قد
 تقوى عليها كما في نو الى الافكار فانها به تصير اقدر على الفكر والحس والقوى
 الجسمية يكملها ويضعفها دائما تكرار الافاعيل والاعتراض عليه انه يجوز
 ان تكون القوى العاقلة مخالفة بالنوع لسائر القوى مع كون الجميع جسمية فلا

يقدر اختصاص بعضها بالكمال وبعضها بعدمه . فان قيل . القياس المذكور ياباه
 قلنا . كلية الكبرى ممنوعة فان من يقول بان النفس جسم او جسمانية لا يسلمها
 كيف وكثيرا ما يكون في الاعصاب والعضلات عند الشروع في العمل خدابة
 وصلاية يضعف معها العمل وبعد ثوران الحرارة بسبب الحركة تلين
 وتبسط فيصير الشخص اقدر على الحركة والعمل . سادستها . ان النفس
 تدرك الاشياء الضعيفة بعد ادراك الاشياء القوية والجسمانية ليست كذلك
 فان الباصرة بعد ابصارها جرم الشمس لا تدرك الاشياء الخسرة والذائقة
 بعد ادراكها الحلاوة القوية لا تدرك الحلاوة الضعيفة . سابعتها . ان النفس
 تنقطع فيها صور كثيرة من غير مدافعة بعضها البعض والجسم والجسماني ليسا
 كذلك فان صورة الفرس المنقوشة على الجدار مثلا لم تمنع لا يمكن اثبات
 صورة اخرى في محلها . والاعتراض عليها . مثل ما مر في الوجه الخامس
 مع ظهور انتقاض الاخير بقوة الخيال والمفكرة وغيرها . ثامنتها . ان النفس تنقطع
 فيها ماهيتا المتضاد بن معا ولا شيء . من الجسم والجسماني كذلك اما الصغرى
 فلان النفس تحكم بنسبة التضاد بينها ولا بد للحاكم بالنسبة بين شيئين من
 العلم بهما معا ولا معنى للعالم بشيء . الا انطباع ماهيته في العالم واما الكبرى
 فلظهور امتناع اجتماع الضدين في الجسم والجسماني . والاعتراض عليه . انه
 ايضا مبني على كون العالم هو الانطباع وقد عرفت حاله مرارا ولو سلم فلان سلم
 اشتراك الوجود الذهني والخارجي في امتناع الاجتماع وامكانه هذا ومن
 داب القوم ان يجعلوا كلاما من هذه الوجوه دليلا على حدة لاصل المدعى

• الثاني ان الانسان يحكم احكاما على انواع المحسوسات الظاهرة والباطنة
 كما يحكم بان هذا المبصر او هذا المتفيل حلوا او مر حارا او باردا خشنا او لين
 وان هذا المسموع او هذا المتوهم ملائم او منفور عنه وبمعكس هذا او بامثال
 ذلك ويحكم على المعقولات الصرفة ايضا كما يحكم بان واجب الوجود
 واحد فلا بد له من شيء يدرك هذه الاشياء كلها ونحن نعلم بالضرورة
 ان ليس جسم ولا جسماني يحصل له جميع انواع هذه الادراكات فثبت
 ان المدرك لهذه الاشياء والحاكم ببعضها على بعض شيء غير جسم
 ولا جسماني وهو المطلوب • والاعتراض عليه • ان من يزعم ان النفس
 جسم او جسماني لا يسلم الضرورة التي ادعوها وليس نزاعه الا في ان هذه
 الادراكات لا تحصل للجسم ولا للجسماني فلا يتم هذا في الحاجة معه • الثالث •
 ان النفس لو كانت جسما او جسمانية لزم جواز كون شخص عالما بشيء من
 وجه وجاهلا به من ذلك الوجه في آن واحد وهو محال بالضرورة
 ما الملازمة فلانه حينئذ يجوز ان يقوم العلم بجزء منها والجهل بجزء آخر
 لانقسامها فتكون عالمة وجاهلة معاً والاعتراض عليه • اولاً ان المراد
 بالجهل ان كان هو الجهل البسيط ففساد ما ذكر ظاهر لانه ليس وصفان ثبوتيان
 قائمان بل هو عدم العلم عمن من شأنه ان يكون عالماً فالعلم بشيء من له
 العلم به في الجملة والجاهل به من لا علم له به اصلاً فاذا اقام العلم بجزء من
 نفس الشخص فهو عالم لاجاهل وان اصطلح احد على اطلاق الجاهل عليه
 باعتبار خلوه من نفسه عن العلم كما انه يطلق العالم عليه باعتبار قيام العلم

يجزء منها فلا نزاع معه لكن لا امتناع فيه وكذا ان كان المراد به الجمل المركب
لان ما ذكر في بيان الملازمة من انه يجوز ان يقوم العلم بجزء الى آخره
ممنوع وانما يكون كذلك لو لم يكن قيام العلم بجزء من النفس مانعا من قيام
الجهل بجزء آخر منها لكنه مانع ضرورة امتناع كون شخص معتقد للنقيضين
في حالة واحدة سواء كان اعتقادهما في محل واحد او في محلين * وثانيا
انه منقوض بالاعراض الجسمانية مثل النفرة والشهوة واللذة والالام فمن
محالها اجسام ومع هذا الا يلزم جواز ان يكون شخص مشتتيا لشيء ومتفردا
عنه وملتذبا به ومتألما عنه معا - واما الصنف الثاني - فهو دليل واحد وهو
ان النفس لو كانت حالة في جسم من قلب او دماغ او اى جسم كان لزم
احد الامرين اما دوام ادراك النفس لمحلها او امتناع ادراكها اصلا
والتالى بقسميه باطل فالقدم باطل اما بيان الشرطية فانه قد علم ان الادراك
هو حصول صورة المدرك فلا يخلو اما ان يكفي لادراك النفس محلها تحقق صورته
الاصلية او لا يكفي بل يحتاج الى حصول صورة اخرى له فيها فلي التقدير الاول
يلزم الامر الاول لان تلك الصورة حاصلة عندها دائما وعلى التقدير
الثاني يلزم الامر الثاني لانه يمتنع ان تحصل في النفس صورة اخرى
لمحلها او لا يلزم اجتماع صورتين متماثلتين في ذلك المحل لان الحال في الحال في الشيء
حال في ذلك الشيء واجتماع المتثلين في محل واحد محال كما تقرر في موضعه
فحينئذ امتنع ادراكها لمحلها اصلا واما بطلان التالى فلانها تدرك في بعض
الاقوات القلب والدماغ وغيرهما من الاجسام وفي بعضها لا - والانتراض

عليه انه ايضا مبني على كون الادراك والعلم حصول الصورة وقد عرفت
حال مراراً ولو سلم فتحنا ان ادراكها للحلم يحتاج الى حصول صورة اخرى
ولا نسلم الامتناع اذا امتنع اجتماع المثلين انما هو عند اتحاد وجودها اي ان
يوجد امعاني الخارج او في الذهن والدليل انما يدل عليه واما اذا كان وجود
احدها خارجا والآخر ذهنيا فلا دليل على امتناعه لانه بالحقيقة ليس
اجتماعي محل واحد لان محل احدها المادة الخارجية والآخر النفس الحقة
فيها ولو سلم بطلان التالي ممنوع وما ذكر في بيانه غير تام لانه يجوز ان يكون
محل اجتماع اثنين تدركه النفس ولا دليل على انتفاء هذا غير استقراء
نقص لا يفيد في مثل هذه المطالب وايضا الدليل منقوض بصفات النفس
بان يقال ان كفي في ادراكها حضور ماهياتها عند النفس لزم ان تكون مدركة
لهذا انما ان لم يكف لزم امتناع ادراكها والا جمع المثلان بل الاجتماع هنا
اظهر لان محالها كليهما النفس لا غير والتالي باطل بقسميه لان النفس قد
تدركها وقد تغفل عنها فلزم امتناع ثبوتها للنفس لكنها ثابتة وجدانا واتفاقا
واعلم ان بعض من يتصدى لتقوية كلامهم وتمشيطه وتوجيهه والعذر عنه
اعترف بورود هذه الاعتراضات على هذه الادلة بحسب الظاهر
ثم ادعى ان كون مقدماتها يقينية فيها نوع خفاء يحتاج الى تجربة او حدس او غير
ذلك مما يوضحها ويزيل الخفاء عنها فلا سبيل الى الزام الجاحد لها لكن المسترشد
الطالب للعق باذعان وانقياد ينفع بها وهذا كلام لا يعجز عنه احد فكل
من يمتنع عن اقام دليله ان يدعى ان حقيقته خفية الاعلى المسترشد

الطالب الحق فيبطل طريق المناظرة وكيف لم يتفق وضوح الصحة والاستقامة في واحد من هذه الأدلة ان كانت يقينية مع كثرتها بل خفيت في الكل بحيث لا يمكن بيانها حتى التجاؤا الى مثل هذا الكلام ولم يستعد لانها بالبيان احد مع اهتمامهم التام بتمام كلامهم . فان قيل . اذا كانت النفس الناطقة مجردة عنهم فلم اوردوا مباحث في العلم الطبيعي الباسط عن احوال الجسم الطبيعي من حيث هو واقع في التغير بالحركة والسكون . قلنا . لان اسم النفس انما يطلق عليها ما هو مبدأ الآثار لا من حيث ذاته ولا من حيث مبدأ الآثار ولا باعتبار آخر غيرانه محصل جسم ومنوعه كما ظهر من تعريفها فللاشارة الى هذا الاعتبار اوردوها في مباحث الاجسام وكانهم يبحثون عن انه هل لهذا الجسم نفس مجردة ام لا .

البحث التاسع عشر في بيان ان النفس الانسانية قديمة او حادثة وانما هل هي باقية بعد موت البدن واجزائه ام لا .

فهي بمقامان . الاول البحث عن قدمها وحدوثها . فنقول اما المليون فقد اتفقوا على انها حادثة لانهما من العالم والموجود بجميع اجزائه حادث كالمزول ولم يختلف في ان حدوثها مع البدن او قبله . واما الفلاسفة فاهم في قدمها وحدوثها اختلاف فذهب افلاطون ومتابعوه الى انها قديمة واسندوا لعلها بثلاثة اوجه . احدها . انها لو كانت حادثة لكانت مادة لما تبين من ان كل حادث مفتقر الى مادة . والثاني باطل لما حذر من ادلة التجريد . فالقدم باطل فثبت قدمها لا تخضار الوجود في القديم والحادث فاذا بطل احدهما

ثبت الآخر بالضرورة. ثانيها انها لو كانت حادثة لفنيت لان كل كائن
 فاسد والتالى باطل لما سياتى في المقام الثانى فالمقدم باطل فالمطلوب حق
 ثالثها انها لو كانت حادثة لزم لاتناهيها مع ترتبها والتالى باطل ببرهان
 التطبيق فالمقدم مثله بيان الملازمة انها على تقدير وحد وثباتها الى شرائط
 من جملة ما بدن لكل نفس والابد ان غير متناهية ومترتبة لدوام حد وثباتها
 مادامت الحركات الفلكية وهى سرمدية فلزم عدم تناهى النفوس مع
 الترتب لامتناع التناسخ على ما تقرر في موضعه. فان قبل. كهف جوزتم
 عدم تناهى الابد ان ونفيت عدم تناهى النفوس وما الفرق بينهما. قلنا.
 الفرق ان الابد ان وان كانت غير متناهية لكن باسرها وعدم تناهيها غير
 مجتمعة في الوجود بل متعاقبة والموجودة هناك اتم جملة متناهية فلا يجرى
 فيها التطبيق في الجميع ولا يلزم فساد في المجتمعة في الوجود بخلاف النفوس
 فانها لما امتنع فناؤها لزم اجتماعها باسرها في الوجود فيجرى فيها التطبيق
 ويلزم المحال وذهب ارسطو ومتابعوه الى انها حادثة مع البدن واحتجوا
 عليه بانها ان كانت قديمة بل موجودة قبل تعلقها بالبدن لزم احد امور
 اربعة اما كون كل نفس من النفوس الغير المتناهية نوعا منحصرا في فرد
 او التناسخ او اشتراك افراد الانسان في جميع الصفات النفسية او تجزى
 النفس واقساما والتالى باقسامه باطل. اما الملازمة فلانها لو كانت موجودة
 قبل البدن فلا يخلو اما ان تكون في تلك الحالة متعددة او لا فان كانت
 متعددة ولا بد للتعدد من التمايز فتمايزها اما بزمانها واقضاء ماهيتها وهو

الامر الاول وان كان لابد وانها ولا بد ان يكون بالقوابل لان تعدد افراد النوع الواحد لا يكون الا معللا بالقوابل كما تقرر في موضعه وقدمت اشارة اليه فيما سبق فيكون كل منها قبل تعلقها بيدنا الموجود الآن متعلقة بيدنا آخرو هو الامر الثاني واما ان لا تكون في تلك الحالة متعددة فبعد التعلق بالابدان ان بقيت على وحدتها كما كانت نفس زيد هي بعينها نفس عمرو فيلزم ان يشتركا في صفات النفس من العلم والقدره وغيرها وهو الامر الثالث وان لم يبق على وحدتها بل تكثرت فهو الامر الرابع واما بطلان هذه الامور فالاول ظاهر اذ لو سلم ان كلها ليست متماثلة فلا شبهة في تماثل البعض والثاني قد اقيمت عليه البراهين في موضعه والثالث والرابع مما لا يخفى على احد واجابوا عن ادلة افلاطون واشياعه امامين الاول فبان به بعد تساميم ان كل حادث مفتقر الى مادة هذه المادة اعم من ان يحل فيها الحادث او يتعلق بها ومادة النفس وهي البدن من قبيل الثاني وهو لا ينافي تجرد الحادث بحسب ذاته واماعن الثاني فبان ماذ كوفي بيان الملازمة من ان كل كائن فاسد مجرد ادعاء بلا ثبت نعم هذه القضية دائرة على لسان العقلاء بمعنى ان كل حادث في ذاته قابل للفساد وهذا لا يستلزم طريان الفساد عليه لجواز ان يمنع عنه غير ذات الحادث واماعن الثالث فبان برهان التطبيق كما لا يخفى في الاشياء الغير المجتمعة في الوجود كالابدان لا يخفى ايضا في الاشياء التي ليس بينها ترتيب طبيعي او وضعي كالنفوس فان ترتيبها على تقدير وحدتها ماني لا غير واما الجواب

عما احتج به ارسطو واتباعه فهو ان ماذ كروه في بيان الملازمة من ان التمايز
 اما باقتضاء الذات او بالقابل ممنوع فان التمايز امر عدمي لا يحتاج الى علة
 ولوسلم فالخسر فيها ممنوع وما ذكر ان تمايز افراد نوع واحد انما هو بالقابل غير
 تام وقد كشفنا عنه غطاءه فيما تقدم ولوسلم فلانسلم بطلان الامر الاول
 اذ لا مانع من ان يكون كل نفس نوعا منحصرا في فرد وان لا يتماثل نفسان
 اصلا مجردا استبعادوه ولا يجدي في المسائل العلية وفي بطلان الامر الثاني
 اعني التناسخ ايضا كلام كثير وحجة غير ملزمة للخصم * المقام الثاني في البحث
 عن انها هل هي باقية بعد فناء البدن ام لا * على بقائها الفضلا * من المليون
 وغيرهم سوى الذين اهابين الى انها البدن او مزاجه فانه لا يتصور حينئذ بقاؤها
 مع فناء البدن المستلزم لفناء مزاجه * اما المليون فهم متمسكون بنصوص
 الكتاب والسنة واجماع الامة الدالة على بقائها ابداه واما الفلاسفة فلم يعلوا
 هذا المطلوب ادلة ثلاثة الاول وهو عمدتها انه قد ثبت ان النفس مجردة
 فلا تحتاج في ذاتها وجوهرها الى مادة وانما تعلقها بالبدن مجرد ان يكون آلة
 لها في اكتساب الكمالات فاحصل لها تلك الكمالات زالت حاجتها اليه فيها
 ايضا لانه شرط حصولها لشرط بقائها فاذا فسد البدن لم يفسد الاشياء لا حاجة
 للنفس اليه لا في ذاتها ولا في بقاء الكمالات فلا يوجب فسادها وفناؤها فسادها
 وفناؤها ثم هي معولة للمبادئ العالية الباقية ازلوا ابد افهي ايضا يجمع
 الكمالات باقية بقاءها هو المطلوب * والاعتراض عليه ان تلك المبادئ ان كانت
 علة نامة لوجودها لزم كونها قد يمتد بها وقد اعترفتم بانتفاءه وان كانت

علة فاعلية لحافط فلم يلزم من بقائها بقاءها ولم لا يجوز ان يكون شرطاً في
 بقائها كما هو شرط في حدوثها حتى يلزم من فناءها فناؤها وهاو من بقائه بقاءها
 كما يلزم من حدوثها حدوثه * الثاني * ان النفس لو امكن فناؤها ولها بقاء بالفعل
 لزم اما اجتماع المتنافيين في محل واحد واما كون النفس مادية والامر ان
 باطلان اما الاول فبالضرورة واما الثاني فلما مر من ادلة التجريد ثم انه على
 تقدير جواز كونها مادية لا يخلو اما ان يكون لمادتها مادة اخرى ولتلك المادة
 مادة اخرى الى غير النهاية وهذا باطل او ينتهي الى مادة ليست لها مادة
 فتكون هي جوهر اميردابقا يمنع الفناء عليه اذ يمتنع فناء غير المادي ولا نفي
 بالنفس الا هذا * بيان الملازمة * انها لو امكن فناؤها لكان لها بقاء بالفعل
 وقوة فناء والامر ان مختلفان والالزام ان يكون باقي بالفعل حتى الواجب
 فانها بالقوة وبطلانه جلي ومتنافيان لانها لو كان محل قوة الفناء لكان قابلاً
 للفناء والقابل يجوز اجتماعه مع المقبول فيجوز اجتماع ذات الباقي مع فناءه
 ولا شك في بطلانه فظهر انها متنافيان فاذا ن لا يخلو اما ان يكون محل البقاء
 وقوة الفناء هو النفس فيلزم ذلك الاجتماع او يكون محل البقاء هو النفس ومحل
 قوة الفناء مادتها اذ لا يجوز ان يكون محل امكان الشيء غير مادته كما بين في موضعه
 فيلزم كونها مادية * والاعتراض عليه ما مر من وجوه ابطال ادلة التجريد ولو سلم فتلك
 الادلة لا تدل الا على ان النفس ليست جسماً ولا جسمية وهذا لا يستلزم ان لا يكون
 لها مادة وصورة مخالفتان للمادة الاجسام وصورها وتكون مادتها موجودة قبل
 حدوثها وبقية بعد فناؤها وما ذكر من انا لا نفي بالنفس الاجوهر

بأقاييمتنع الفناء عليه فيكون بقاءه بقاءها بعينه باطل لان ذلك الجوهر المفروض هو جزء النفس ويمتنع كون جزء الشيء عنه فلا يمتنع حينئذ فناء النفس مع بقاء تلك المادة * وواجاب عن هذا بعضهم بانه لا يجوز ان تكون للنفس مادة يمكن فناء النفس منها لان تلك المادة اما ان تكون ذات وضع اولاً والاول محال لان مساله وضع يستحيل ان يكون جزءاً لما لاوضع له بالضرورة * وعلى الثاني اما ان تكون ذات قوام بانفرادها اولاً وعلى الاول كانت عاقلة بذاتها لان كل مجرد قائم بنفسه فهو عاقل بذاته كما مر في البحث الحادي عشر فكانت نفساً وهذا خلف لانها غرست مادة النفس لا عينها * وعلى الثاني فاما ان يكون للبدن تأثير في قيامها اولاً وعلى الاول تكون النفس محتاجة في وجودها الى البدن وقد ثبت انه ليس كذلك * وعلى الثاني يكون قوامها بالصورة الحالة فيها وتلك الصورة المقيمة ايها لا يجوز ان تتغير وتفسد بعد انقطاع علاقتها عن البدن لان التغير والفساد لا يوجدان الا في الجسم وهذا الجواب لا يدفع ما ذكر من بطلان قوله انا لا نغني بالنفس الا جوهر بمجرد الى آخره مع انه في نفسه فاسد لان قوله التغير والفساد لا يوجدان الا في الجسم ممنوع بل هو اول المسئلة المتنازع فيها * ثم ان ما ذكر في بيان ملازمة اصل الدليل من ان القابل يجوز اجتماعه مع المقبول لا يصح في مثل الفساد والفناء والبطلان ان اريد به الاجتماع في الخارج فان معنى قبول الشيء لها ليس ان الشيء يكون متحققاً علة الخارج وتعرض له هذه المعاني فيه بل معناه ان يتقدم فيه - وتحقيقه

انه ليس في الخارج شيء يدل على العدم وان الاجتماع في الذهن بمعنى انه
 يجوز ان يحصل الشيء في الذهن ويتصور العدم الخارجى قائما به فهو صحيح
 لكن لا يلزم منه اجتماع المتنافيين ولو سلم فليكن محل قوة فناء النفس البدن
 او هيولاه كما ان محل امكان حد وثها هو فناءه لافرق بين حدوث الشيء
 وامكان فناءه في الاحتياج الى المحل والا ستغناه عنه وكما جاز ان يكون محل
 امكان حدوث النفس هو المادة اى بدننها لا هيولاه ولا امتناع في كونها مادية بهذا
 المعنى فليجز ان يكون محل امكان فناءه ايضا المادة بهذا المعنى واجاب عنه بعضهم
 بانه لا يجوز ان يكون محل امكان حدوث شيء ولا محل امكان فناءه مبادئه بالضرورة
 والالجاز ان يكون محل امكان حدوث الانسان هو الحجر وبالعكس ومحل
 امكان فناءه ما في المشرق ما في المغرب وبالعكس ولا شك في بطلانه فالبدن
 من حيث هو مبائن للنفس ليس محلا لامكان حد وثها لكن لما استعد البدن
 لفيضان صورة نوعية عليه فلا بد لحصول هذا الاستعداد له من ان يتحقق
 فيه حالة وهيئة مخصوصة مناسبة لتلك الصورة ولا بد لحصول تلك
 الصورة من فيضان نفس عليه لانها من مبادئ تلك الصورة وعللها فحصل
 للبدن مع تلك الهيئة مناسبة وارتباط مع النفس فلماذا جاز ان يصير محلا
 لامكان حد وثها فالبدن من حيث هو مبائن لها ليس محلا لامكان حد وثها
 من حيث هي جوهر مجرد بل البدن باعتبار الارتباط المذكور والمقارنة
 التدبيرية صار محلا لامكان حد وثها من حيث انها علة لتلك الصورة فاذا
 حدثت النفس وحصلت الصورة زالت تلك الهيئة المخصوصة وزال امكان

حدوث النفس ايضا وامكن فساد تلك الصورة لان امكان فسادها محلا
هو محلها اي هيولى البدن بخلاف النفس فان البدن او هيولاه لا يجوز ان
يكون محلا لفسادها وفتائم المباينة اياها ولا يجوز ان يكون استعداد البدن
لانعدام الصورة موجبا لاستعدادها لانعدام النفس كما كانت استعدادها
لحدوث الصورة موجبا لاستعدادها لحدوث النفس لان استعداد شيء
موجب لاستعداد جميع عللها ومن علل الصورة النفس كما مر فاما استعداد
انعدام شيء لا يوجب استعداد واحد من شرائطه او علله وفيه نظر
اما اولاً فلان المستدلين بهذا الدليل كافي على وغيره بنوا الكلام في اثبات
ان كل حادث مسبوق بمادة على الامكان الذاتي كما مر تاليه الاشارة في
صدر الكتاب والامكان الذاتي لوجود الحادث مقدم بالذات على
حصول اي هيئة معدة لحدوثه مفروضة في بدنه او هيولاه ولا بد
لذلك الامكان من محل على زعمهم فكيف يصح ان يكون حصول تلك الهيئة
في البدن واسطة في كونه محلا لذلك الامكان واما ثانياً فلان قوله اذا حدثت
النفس زال امكان حدوثها لا يصح على هذا التقدير لان الامكان الذاتي
لا يزول عن الممكن ابدًا واما ثالثاً فلانه اذا اندفعت المباينة بين البدن
والنفس باى جهة كانت وحصل بينهما ارتباط قوى حتى صارت متصرفه
فيه كما نشاء وصار آلة له في تحصيل كمالها فلم لا يجوز ان يكون محلا لامكان
فتائمها لفساد البدن او بقدره القادروا رادته او بطرو مناف لها والكل
ممنوع اما الاول فقد عرفت بطلانه فيما سبق من ان فناء البدن لا يوجب

فناء النفس * واما الثاني فلان الفناء ليس شيئا حتى يتصور وقوعه بالقدره والارادة
 * واما الثالث فلان المنافاة بين الجوهر لا يتصور الا باعتبار حلول في مادة
 والنفس ليست مادة حتى يتصور طرو مناف لها واذا امتنع الملازم باقسامه
 امتنع الملزوم * والاعتراض عليه * منع الملازمة مستندا بمنع انحصار سبب
 فناءها في الامور الثلاثة بناء على ما سبق من جواز كونها مركبة من مادة
 وصورة لا كجادة الاجسام وصورتها فتفتني بزوال صورتها ولو سلم فلا نسلم
 امتناع اللازم اما قسمه الاول فلما عرفت من جواز كون البدن شرطاً لبقائها فعند
 خراب البدن تفتني لا تنفاه شرط بقاءها اما قسمه الثاني فلان الفناء ليس عد ماصرفا
 ونفيا مطلقا بل هو عدم بعد الوجود ولا نسلم ان مثله لا يدخل تحت القدرة
 والارادة واما قسمه الثالث فلان قوله النفس ليست مادة ان اراد به انها
 ليست حالة في مادة وعلى تقدير تسليمه لا يجدى نفعه وان اراد في المادة عنها
 اعم من ان يكون محلها او محل صورتها فقد عرفت حاله آنفاً

المبحث العشرون في بيان حشر الاجساد ورد الارواح الى الابد ان
 هل هو ممكن وواقع ام لا *

والمقام يستدعي تفصيل مذاهب اهل العالم في المعاد قال الامام الرازي
 في الاربعين اعلم ان الاقوال الممكنة في المعاد لا تزيد على خمسة وذلك
 ان المعاد اما جسما في فقط هو قول اكثر المتكلمين * او روحا في فقط وهو
 قول اكثر الفلاسفة الالهيين * او كلاهما معا وهو قول كثير من المحققين
 او ليس بواقع اصلا وهو قول القداماء من الفلاسفة الطبيعيين * او ليس شي *

من هذه الاحتمالات مجز و مابه بل كل واحد مما يتوقف فيه هو المنقول عن جالينوس فانه نقل عنه انه قال لم يظهر لى ان النفس شىء غير المزاج ام لا فعلى تقدير ان تكون هى المزاج فعند الموت تصير النفس معدومة والمعدوم لا يمكن اعادته يعنى على زعمهم وعلى تقدير ان تكون جوهر ابا قيا بعد فساد المزاج كان المعاد ممكنا ولم يبين عنده ان النفس هى المزاج او غيره لاجرم توقف فيه هذا كلامه * ومعنى المعاد الجسماني رجوع البدن الاول الى الوجود بعد الفناء بالكيفية على رأى. و رجوع مثله اليه بعد العدم على رأى و رجوع اجزاء البدن الاول الى الاجتماع كما كانت بعد التفرق على رأى. ومعنى المعاد الروحاني عند من يقول به فقط رجوع النفس الى عالم التجرد والانقطاع عن البدن والاتصال بالروحانيات العلوية* وعند من يقول بهما معا معناه رجوع النفس الى التعلق بالبدن بعد مفارقتها عنه وانما قال اكثر المتكلمين بالمعاد الجسماني فقط لان النفس عند هم جسم لطيف نوراني سار في البدن سريان النار في الفهم والماء في الورد فليس المعاد الا للجسم الذى هو الهيكل المحسوس مع النفس وانما هذا البحث كما ينبغي يستدعى ان يبين ان اعادة المعدوم هل هى ممكنة ام لا فيجمل البحث بمقامين الاول لبيان حال اعادة المعدوم والثاني لبيان حال المعاد .

* المقام الاول في بيان حال اعادة المعدوم *

ان اكثر المللين جوزوا اعادة المعدوم . سيما المعتزلة القائلين بان المعدوم الممكن شىء اى ذاته المخصوصة ثابتة في العدم فدلهم

على هذا المدعى ان وجود المعدوم ممكن لذاته والام يوجد او لا
والامكان الذاتي لا ينفك عن الذات وقدرة الله تعالى شاملة لجميع
الممكنات فيكون ايجاد مقدور الله جائزا صدوره عنه وهو المطلوب وانكر
الفلاسفة وبعض التناسفية والمعتزلة والكرامية جوازهم فمنهم من ادعى ان
امتناعه ضروري قال ابو علي ان من رجع الى فطرته السليمة ورفض
عن نفسه الميل والعصبية شهد عقله الصريح بان اعادة المعدوم ممنوعة لكن
دعوى الضرورة فيما خالف فيه كثير من العقلاء متمسكين بالدليل غير
مسموعة ومنهم من استدل عليه بوجوه الاول ان تخلل العدم بين الشيء
ونفسه محال واعادة المعدوم يستلزمه فيكون محالا اما الاستلزام فلان
العدم تخلل بين الوجود الاول والثاني والام يتصور الاعادة فلا يخلو اما
ان يكون الوجود الثاني غير الاول او عينه فان كان غيره فالموجود به ليس
عين الموجود بالاول لان الشيء الواحد لا يكون موجودا بوجودين متغايرين
بالضرورة فلا يتحقق اعادة المعدوم والمقدور خلافه وان كان عينه
ثبت الاستلزام والاعتراض عليه انا نختار الشق الثاني ونمنع الاستلزام
لان العدم ما تخلل بين الشيء ونفسه بل زمان عدم شيء تخلل بين زمان
وجود الواحد فان قيل ما اعترفتم به من اتفاق الوجود بالاول والثاني
بقتضي تغاير الوجودين وبه يثبت المطلوب لانه اذا كان الوجودان
متغايرين يكون الموصوف بهما متغايرين قلنا نعم لكن يكتفي بالتغاير
الاعتباري ولا حاجة الى التغاير الذاتي ليثبت مطلوبكم وبهذا الاعتبار

يصح ان يقال زمان العدم تخلل بين الوجودين لان التخلل لا يقتضي
 الاشيئين متغايرين تغايرا اعم من ان يكونا ذاتيا واعتباريا هكذا قيل وفيه نظر
 لان الوجود الاول مقدم حقيقة بالزمان على العدم المتخلل وهو مقدم كذلك
 على الوجود الثاني والمتقدم على المتقدم على الشيء حقيقة متقدم على ذلك الشيء
 حقيقة فما ذكر يلزم تقدم الوجود على نفسه حقيقة واستحالة هذا ضروري
 وليس هذا مثل تقدم اجزاء الوجود الواحد بعضها على بعض لان الاجزاء
 ثمة ليست بالفعل بل بالاعتبار المحض بخلاف الوجودين ههنا فان كلا منهما
 منقطع عن الآخر بالفعل وليس ما تقدم من هذه المناقشة في ان الشيء
 الواحد لا يكون موجودا بوجودين ومنع ضروريته بان يقال الوجود
 عارض لماهية الممكن زائد عليها فلم لا يجوز ان يكون الشيء الواحد
 موجودا بفردين متغايرين منه كما ان الشيء الواحد يكون ايض بياضين
 متغايرين بحسب وقتين نعم لا يجوز هذا باعتبار وقت واحد • الثاني •
 ان اعادة المعدوم لا تتحقق الا اذا كان الوجود بعد العدم هو الموجود
 قبله بعينه ومن ضرورة ذلك ان يعاد الوقت الاول والالم يكن
 اياه بعينه لان الموجود في زمان غير الموجود في زمان آخر واذا كان
 كذلك كان موجودا في وقته الاول فيكون مبتدأ لا معادا هذا
 خلاف او نقول فيكون مبتدأ من حيث انه معاد وهذا محال لانها متافيان
 • والاعتراض عليه • انا لانسلم ضرورة اعادة الوقت الاول وانما يكون
 ذلك لو كان الوقت من مشخصاته وليس كذلك وما ذكر من ان الموجود

في زمان غير الموجود في زمان آخر ان اريد به المغايرة بالذات فهو باطل
والا لزم ان يكون كل شخص في كل آن شخصا آخر كالأعراض الغير القارة
ولا خفاء في بطلانه وان اريد به المغايرة في الجملة ولو اعتبارية فسلم
ولا يجدي نفعاً ولو سلم فلا نسلم ان الموجود في وقته الاول مبتدأ على
الاطلاق بل اذا لم يسبقه حدوث آخر ولم يكن وقته ايضا معاداً واما اذا
كان كذلك فهو معاد لامبتدأ فلا يلزم خلف ولا اجتماع المتنافيين • الثالث •
ان جواز اعادة المعدوم يستلزم جواز عدم التمايزين الاثنين واللازم
باطل ضرورة انه لا اثينية بدون التمايز • اما الملازمة فلانه اذا جاز اعادة
المعدوم ويمحوز من انه تعالى خلق مثله في الذات وجميع الاعراض فنفرض
وقوع الامرين جائزاً فلا يكون بين المعاد ومثله المفروض تمايز لا شترهما
في الذات وجميع الاعراض • والاعتراض عليه • انا لانسلم جواز خلق
مثله في الاعراض الشخصية كيف ولو صح ما ذكرتم لزم ان لا يمكن وجود
شخص من الممكنات اصلاً لا ابتداءً ولا اعادة لاستواء جريان هذه
المقدمات في الكل لا اختصاص لها بالاعادة • الرابع • لو جاز اعادة المعدوم
لصدق الحكم عليه في حال عدمه بانه يجوز اعادته وصدق اي حكم كان
يتميزه عن المتمتع والالم يكن هو اولى بذلك الاتصاف من المتمتع لكن هذا
التميز محال لان المعدوم الصرف والنفي المحض لا يتصور له تميز • والاعتراض
اما على رأي من يقول بان المعدوم الممكن شيء فظاهر واما على رأي من
لا يقول به فلا اعتراض ان جواز الاعادة والتميز الذي مقتضاه وصفان

اعتبار بان يحصلان للمعدوم في نفس الامر حال حصوله في العقل وهذا
 كاف في صدق الحكم المذكور ولا يتوقف على اتصاف المعدوم بها
 في الخارج كما في الاحكام الصادقة على المتعنتات كيف ولو صبح ما ذكرتم
 ان لا يجوز احداث شيء اصلا بان يقال لو جاز احداث شيء لصدق الحكم
 عليه حال عدمه قبل احداثه انه يجوز احداثه وهذا يستلزم تحقق النسبة
 في نفس الامر الى آخر المقدمات فهاهو الجواب في جواز الاحداث فهو
 الجواب في جواز انه عادة *

﴿ المقام الثاني في بيان حال المعاد الجسماني ﴾

اثبت المليون عن آخرهم ومعتمد هم في ذلك النصوص الكثيرة القطعية
 التي لا تقبل التأويل اصلا لا كالنصوص المشعرة بالتجسم والتشبيه القابلة
 للتأويل المتأنية للدلائل القطعية على استحالة ظواهرها * وانكره الفلاسفة
 وقالوا الاحياء للبدن بعد موته ولاجنة ولا نار حقيقة ولا لذة ولا ألم
 جسمانيين وما في كلام الانبياء والعلماء من هذا القبيل فانما هي تمثيلات وتصورات
 للامور المعقولة بالاشياء المحسوسة تفهيم لا رباب العقول الناقصة الفاصرة
 عن درك العقليات الصرفة لترغيبهم في اكتساب الاخلاق المرصية
 وارتكاب الاعمال السنية وترهيبهم عن الرذائل ليستعدوا لنيل سعادتهم
 العظمى وادراكها بالحقيقة وهي اللذات الروحانية المرمدية التي
 لا يكاد يكتسب كنهها وان اتصفوا بخلاف ذلك تنهيا والشقاوتهم الكبرى وهي
 الحرمان عن تلك اللذات والتألم به اما على التأيد واما في اوقات متفاوتة

وان لم يتصفوا لايهذ او لا يذاك فليس لهم بعد الموت الم ولا لذة اصلا وبيان
ذلك لهم اثبتوا المعاد الروحاني بالمعنى الذي ذكرناه بناء على اصلهم من
ان النفوس المجردة تمتنع فتأوه ها وانكر والمعاد الجسماني بناء على ان اعادة
المعدوم ممنوعة وايضا يستدلون على عدم جواز حشر الاجساد واعادتها
بادلة خاصة به كما نذكرها ان شاء الله تعالى ويقولون ان النفوس كما انها
باقية بذواتها بدافهي ايضا باقية بكالاتها التي اكتسبتها مدة تعلقها بالبدن
وتلذذها بالذرة عظيمة روحانية لا يقدر قد رها ولا يتصور مثلها في اللذات
الجسمانية وكذا في جانب الالم للنفوس التي فقدت كالاتها وانصفت بالردائل
ونبهوا على ان اللذة الروحانية اقوى من الجسمانية فينبو الاولان اللذة الباطنية
مطلقا ولو كانت خيالية او وهمية اقوى من الحسية المظاهرة بوجوده
منها ان من اقوى المستلذات الحسية المطاعم والنكاح وكثيرا ما يكون
الشخص مشتت بها جذاذاد را على تناو لها فيعرض له خاطر اللعب بالشطرنج
ويتميل القلب فيه فيتركها ويشغل به زمانا طويلا فلو لان لذة تلك القلب مع
كونها في امر خسيس مضيع للعلم الشريف اقوى من لذتها لما وقع من العاقل
ترجيحه عليها ومنها انه كثير ما يتركها عند توقاف نفسه اليها اذا اتواهم نقد احا
في حشمتها بسببها ولو لان لذة الحشمة اقوى من لذتها لما كان كذلك
ومنها انه كثير ما يحتاج الى ما عند احتياجا شديدا ومع هذا يؤثر غيره
على نفسه ويعطيه اياه فلو لان لذة الايتاز وما يترتب عليه من الثناء اقوى
عنده لما فعل ذلك ومنها انه يتفق كثير امان ماله الذي هو شقيق روحه

بل قد يتحقق كله في طلب رياسة ناقصة حقيرة ولولا ان الرياسة الذم المشتهيات
الحسية التي لا تحصل الا بذلك المال لما وقع ذلك • ومنها • انه كثيرا ما يقع نفسه في
ورطة الهلاك بمبارزة الابطال والقتال مع جمع عظيم بعد يوم السلامة
والخلاص بتوقع ذكر جميل بل قد يقطع بموته ومع هذا يقدم على المحاربة بتوقع
ثناء يقع بعده توها منه انه يصل منه اليه فائدة فلولا ان لذة الثناء اشد من اللذات
الجسمانية الغانية بالموت لما كان كذلك وامثال هذه كثيرة في الانسان بل كون
اللذة الباطنة اقوى من الظاهرة متحقق في الحيوانات العجم ايضا ولهذا
يمسك كلب الصيد وطائر • مع غلبة جوعها الصيد على صاحبها بل قد يأتان
به اليه وايضا تلك الحيوانات تؤثر ولدها على نفسها في الطعمة وكثيرا
ما تسعى في دفع المؤذي بل المهلك عن ولدها فوق ما تسعى في دفعه عن نفسها
وكل ذلك دليل على ان اللذة الباطنة اقوى من اللذة الظاهرة مطلقا
ثم ان اللذة العقلية المحضة اقوى اللذات الباطنة والظاهرة واشرفها بوجوه
• الاول • ان الادراكات العقلية اقوى من الادراكات الحسية ومدركات
العقل اشرف من مدركات الحس وكما كان كذلك كانت اللذة العقلية
اقوى واشرف من اللذة الحسية • اما الصغرى فيبان جزئها الاول من وجوه
• اولها • ان ادراك العقل يصل الى كنه الشيء • ويميز بين ماهيته واجزائها
وعوارضها ويميز الجزء الجنسي عن الجزء الفصلي للماهية ويميز جنس جنسها
عن فصله وجنس فصلها عن فصله ويميز لازمها عن مفارقها الى غير ذلك • واما
الحس فلا يصل الا الى ظواهر المحسوس فيكون ادراك العقل اقوى • وثانيها •

ان ادراكات العقل غير متناهية وادراكات الحواس متناهية لبقاء العقل
وفناء الحواس وغير المتناهي اقوى من المتناهي وثالثها ان ادراك العقل
لا اختصاص له بنوع من الانواع بخلاف ادراكات الحواس فان كلا منها
له اختصاص بشيء ثبت بهذه الوجوه ان الادراكات العقلية اقوى من
الادراكات الحسية واما ان مدركات العقل اشرف من مدركات الحس
فلان مدركات العقل هي الباري تعالى والمجردات بذواتها ومدركات
الحواس ليست الا صفات الاجسام ولا شبهة لعقل انه لا شرف للثانية بالنسبة
الى الاولى واما الكبرى فلان اللذة اقوى اما على التقدير الاول فواضح
واما على التقدير الثاني فلان السبب متى كان اقوى كان المسبب اقوى
واذا كانت اللذة ادراك الملائم من حيث هو ملائم او مسببة عنه ولا شك
ان الملائم كلما كان اشرف كانت الملائمة اكثر فتكون اللذة في ادراكه
اقوى فتكون اللذة العقلية اقوى من هذه الجهة ايضا الثاني من
الوجهين ان لذات الملائكة هي العقلية لا غير ولذات البهائم هي الحسية
فقط ولا شك ان حال الملائكة الذواهب من حال البهائم قال الامام
الرازي هذا الوجه اقناعي خطابي جدا او كانه اشار بقوله جدا الى ان
الوجوه الاخر المذكورة لا ثبات هذا المطلوب لا تخلوا ايضا عن
كونها اقناعية لكن هذا اظهر في هذا المعنى وانما نشتغل نحن بما فيها لانه ليس
في تزيفها كثير تقع اذ هذا المطلوب متفق عليه بين الكاملين من العقلاء
وان كان الغالب على اوهام العوام ان اللذات القوية المستعملية

هي الذاات الحسية وان ما عداها الذاات ضعيفة كأنها خيالات حتى
انكر شذمة لا يعبا بهم الذاات العقلية رأسا * فان قيل * اذا كانت
اللذة العقلية بهذه المثابة التي ذكرتموها من الرجحان على سائر الذاات
فكيف اعرض عنها اكثر العقلاء ولم يشتغلوا بالعلوم العقلية حتى تحصل لهم
اللذة العظمى مع ان كل احد طالب لاثم الذاات بطبعه . قلنا . لان
اللذة لا تحصل بدون الادراك كما عرفت واول ما يحصل للانسان من
الادراك واكثره هو ادراك المحسوسات فيتناول اول اللذة الحسية
ويتشوق الى معاودة مثاها ويتوجه الى تحصيلها ويتكرر التذاذها حال كون
قلبه قبله خاليا عن الذاات العقلية وقليل الاشتغال بها كما في الطفل بالنسبة
الى الرضاع والسابق من المستلذات يكون الذ من جهة سبقه والصارف
بمحل خال يكون امكن فيه فلهذا انا لف النفوس بالذاات الجسدية في ابتداء
الحال وكثيرا ما ينهمك فيها حتى يعوقه ذلك الى آخر العمر عن اكتساب
اسباب اللذة العظمى وقد يقضى توغله في الذاات الجسدية وتغفلها في
طبعه الى فساد غريزية حتى لا يلتذ بادراك المعقولات ويكره الاشتغال
باسبابه كالمرضى الذي فسد مزاجه فيجد الحلو مر او المستلذ مسبشا
وكذا الالم العقلى اقوى واشد من الالم الحسى يعرف ذلك من الوجود
التي ذكرت في جانب اللذة قالوا والنفس بالنسبة الى اللذة والالم العقليين
بعد الابد ان اربع طبقات لانها * اما ان تكون مكملة بالعلوم الحقيقية
والمعارف الالهية برية عن الهيئات الردية والصفات الذميمة المكتسبة

حين التعلق بالبدن ومباشرة مقتضيات الشهوة وهي نفس السعداء
 الملتذة المبتهجة ابد اسرمد ابادراك كالاتها* واما لم تكمل لها هذه اللذة
 والابتهاج قبل الافتراق عن البدن لان الاشتغال بالمحسوسات والمشتبهات
 البدنية الضرورية مع سنوح المكارم ومع الكدورات اللازمة لهذه
 الحياة الدنيا عوقبتهم عن التوجه التام الى تلك الكمالات ومطالعة حقائقها
 والالتذاذ الخالص بها فاذا زالت عنها تلك العوائق والشوائب ثبتت لها
 كالاتها و صفت لها اللذة والبهجة بها . واما ان تكون عارية عن تلك العلوم
 والمعارف متصفة باضدادها وهي نفوس الاشقياء الكاملين في الشقاوة
 المتألمة ابدًا بحرمانها عن كالاتها بتقصيراتها مع شعورها بتلك الكمالات
 واليأس الكلي عن نيلها . واما ان تكون عالمة بالحقائق لكن انصفت بالهيبات
 الرديئة بسبب اتباع الشهوات البدنية وارتكاب الاعمال المنهية وهي نفوس الفساق
 المتألمة تألما عظيما بعد الافتراق عن الابدان بسبب اشتياقها الى ما ألقت به وحرمانها
 عنه حرمانا لا رجاء معه في نيل المراد ولكن تألمها لا يدوم بل هو مادامت تلك الهيبات
 باقية فيها وذلك متفاوت في افرادها بحسب الرسوخ وعدمه فيها فان المحبوب
 ينسى بطول العهد فاذا نسبت ما اشتاقت اليه زال عنها ذلك التألم
 وحصل لها الالتذاذ الخالص بمعارفها* واما ان لا تكون عالمة ولا جاهلة
 جهلا مراكبا وهي النفوس الساذجة التي لم تهتم بادراك الكمالات ولا بامور
 الدنيا واتباع الشهوات كنفوس الصبيان والاغنام فهي بعد المفارقة عن
 البدن غير ملتذة لعدم الكمالات وغير متألمة تألما عظيما لعدم شعورها

بالكمالات وقلة الفها واشتياقها الى الشهوات هذا حكاية مذهبهم في المعاد
الروحاني . واحتجوا على استحالة المعاد الجسماني بعد تفرغهم عن استحالة
اعادة المعدوم بوجوه بعضها يدل على استحالة اعادته جميع الابد ان مطلقا
وبعضها على استحالتها على الكيفية التي بينها المليون عليها الزامهم . فمن الاول .
انه لو ثبت المعاد الجسماني فلا يخلوا ما ان يكون في الافلاك او في عالم
العناصر وكلاهما محالان لان الاول يستلزم انخرق الافلاك والثاني
التناسخ وكلاهما محال . والاعتراض عليه . منع استلزام التناسخ اذا مفروض
ان البدن الاول هو المعاد ولو سلم فلا نسلم استحالة انخرق الافلاك
وما استدل به عليها حريف كما بين في مواضعه . ومنه انه لو اكل انسان
انسانا بحيث صار بعض اجزاء المأكول جزءا للآكل فلا يخلوا ما ان يعاد
ذلك الجزء فيها معا وهو محال بالضرورة او في احدهما فقط فلا يكون
الاخر معاد ابعينه . والاعتراض عليه . ان المعتبر في الاعادة هي الاجزاء
الاصلية التي يكون هذا الشخص بها هذا الشخص ولا ينفصل عنه ولا يخل
من اول خلقته الى الموت ابد او لا نسلم ان شيئا واحدا يصير جزءا
كذلك من شخصين فالاجزاء المأكولة اما اجزاء عارضية لها
اولا حد لها ولا استحالة في ذلك ولو سلم فانما يتم ذلك لو كان المعاد
هو المبتدأ بعينه ونحن لا نقطع بذلك ولا برهان قطعي عليه بل يجوز ان يكون
الاعادة بالمثل بحيث لا يمتاز عن الاول عند المحس ويقال هو هو وعلى
هذا لا يتم الدليل . فان قيل . فينبذ لا يكون المثاب والمقاب هو

المطيع والمعاصي بل شخصين آخرين وهذا باطل عقلا وشرعا . قلنا .
المطيع والمعاصي والمثاب والمعاقب هي النفس لا غير البدن مجرد آلة
في ذلك وتغاير الآتين لا يوجب تغاير ذي الآلة . ومنه انه لو اعيدت
الابد ان لزم كون بعض السعداء في الجنة اعمى وبعضهم اعور وبعضهم اشل
وبعضهم اعرج الى غير ذلك مما لا يجوز العقل ولا الشرع . والاعتراض
عليه يعلم مما سبق . ومنه انه لو اعيدت الابد ان فاما لا لغرض وهو عبث
لا يلبق بالحكمة فامتنع صدور من الله تعالى واما لغرض اما عائد الى الله
تعالى فيكون مستكملا به وهو محال اتفاقا والى المعاد وهو اما الايلام وهو
ايضا باطل بالضرورة والاتفاق او الالذاذ وهو ايضا لا يصلح ان يكون غرضا
لان اللذة الجسمية ليست الا اندفاع الالم او مسياعنه فيوجب ان يكون
المعاد او لا يكون الذاذ به بدفع ذلك الالم عنه وهذا شئ لا يرتضيه عقل
فكيف ينصور صدور من الحكيم تعالى كيف ولو تركه على عدمه لكان
تلك الحالة حاصلة له لانقضاء الالم عنه بالكلية . والاعتراض عليه . اننا نختار
انه لا لغرض وشئ من افعاله تعالى ليس معللا بالغرض وما الدليل عليه
ولو سلم فلان سلم بطلان الايلام والالذاذ غرضا لكوننا جزاء لما ارتكب العباد
باختيارهم من الطاعات والمعاصي وما ذكر من ان اللذة هي اندفاع الالم
باطل بل هي كيفية موجودة بشهادة الوجدان كالالم واما انها مسببة عنه
فهو مسلم لكن انحصار مسبباته ممنوع وما ذكر من ان هذه الحالة حاصلة
في حالة العدم ففي غاية السقوط لانه لو سلم ان اللذة ليست بموجودة فهي

اندفاع الالم لا انتفاؤه على الاطلاق و هل يقول احد من القائلين بان اللذة
 هي اندفاع الالم بانها حاصلة للمعدوم . و لو سلم انحصر ههنا في اندفاع الالم
 في اللذات الدنوية فلا نسلم ذلك في الاخرى فانه من الجائز ان يكونا
 مختلفين بالحقيقة ولو ازمها . ومنه انه يلزم منه تولد من غير توليد وهو محال
 . و الاعتراض عليه . اننا لنسلم الاستحالة كما في آدم عليه السلام و كثير
 من الحيوانات . ومن الثاني . انه لو ثبت المعاد الجسماني كما تزعمون لزم ان لا يكون
 الافلاك كرية لانكم تقولون ان ثواب المطيعين في الجنة وان الجنة في السماء
 اى فوقها واللازم باطل فاللزوم باطل . والاعتراض عليه . اننا لنسلم اللزوم
 فان كون الشيء كرياً كان او غيره فوق شيء لا ينافي كون الثاني كرياً ولو سلم
 فلا نسلم بطلان اللازم لان دليل كرية الافلاك غير تام . ومنه لو ثبت كما زعمتم
 لزم ابدية الاحتراق مع ابدية الحياة وهذا غير معقول . و الاعتراض
 عليه . انه مجرد استبعاد وهو غير محذور ولا يبرهان على امتناع هذا و اذا
 جاز بقاء الحياة مع كون صاحبها في النار مدة طويلة كما اشتهر من الحيوان
 الذي يقال له سمندرفلم لا يجوز دوام الحيوة مع دوام الاحتراق ومن
 اين ثبت ان تأثير الاحتراق في ازالة الحياة اقوى من تأثير النار في الاحتراق
 . ومنه انه لو ثبت لزم ان يكون تأثير القوة الجسمانية غير متناه لان وصول
 الثواب والعقاب الدائمين يوجب التحريك الدائم واللازم باطل فكذا
 اللزوم . و الاعتراض عليه . منع بطلان اللازم فانه كما يجوز عدم تنامي
 انفعالات القوى الجسمانية كما في تحريكات الافلاك عند مجوزها عدم

تناهى افعالها والله اعلم .

﴿ خاتمة لتفصيل ما سبق في صدر الكتاب ﴾

قد اشرنا هناك الى ان ما ورد نامن المباحثة مع الفلاسفة ليس المقصود من مجموعها الحكم ببطلان مطالبهم . فان بعضها مما يحكم بصحته قطعاً كالمعاد الروحاني وكون اللذة العقلية اقوى واشرف من اللذة الجسدية . وبعضها مما نظنه ظناً يزاحم الجزم كتجرد النفوس الناطقة وبعضها مما نظنه ظناً و ذلك كمقارنة النفوس للابدان المتعلقة بها في الحدوث . وبعضها مما نرد فيه من غير رجحان لاحد طرف فيه كوجود النفوس المجردة للافلاك وبعضها مما نجزم ببطلانه ولكن لانكفرهم بالقول به كاثبات العلية بين الممكنات بعضها لبعض فان هذا شيء قال به طائفة من المذاهب ايضا كالمعتزلة فانهم يقولون بالتوابع ومعناه ان يوجب فعل لفاعله فعلاً آخر كالضرب والايلام . وبعضها مما نقطع ببطلانه ونكفرهم به كالقول بقدوم العالم وكسلب الاخبار عن الله تعالى وكفى علمه تعالى بالجزئيات التي هي افعال العباد فيها وكانكارهم حشر الاجساد وانما عرضنا من ذلك تبين ان العقل ليس مستقلاً في ادراك الامور الالهية بمقتضاها وانظاره ليست مما يوثق بها في الاحاطة بها يدون تأييد صاحب الوحي المومنين باعلام من الله تعالى ولتختتم الكتاب حامدين لله مبشرين الصواب . آمين منه جزيل الجزاء ونيل الثواب . بمصلين على سيد الوحي بخطاب واثني بكتاب . وعلى آله واصحابه خير آل واصحاب . وعلى اتباعه ماتعاقب الملوان في الذهاب والايباء . ومسلمين عليه وعليهم تسليماً كثيراً كثيراً .

❦ فهرس مضامين هذا الكتاب ❦

م.م.	مضمون
٢	خطبة الكتاب
٨	مقدمة نافعة في الوصول الى المرام
١١	ما خالفوا فيه ارباب الشرائع اقسام
١٣	المبحث الاول حدوث العالم وقدمه
٦٥	المبحث الثاني ابدية العالم
٧١	المبحث الثالث ان الله تعالى فاعل العالم وصانعه هل هو بطريق الحقيقة ام لا
٨٦	المبحث الرابع اثبات الصانع للعالم
٩٨	المبحث الخامس توحيد الاله جل وعلا اى نفي الكثرة عنه
١٠٦	المبحث السادس اتصاف الله تعالى بالصفات السلبية
١١٤	المبحث السابع انه تعالى هل يجوز ان يكون له تركيب من اجزاء عقلية اولا
١٢٥	المبحث الثامن انه تعالى هل له ماهية غير الوجود ام لا
١٤٤	المبحث التاسع ان الله تعالى ليس يجسم
١٥٣	المبحث العاشر الكلام في حقيقة العالم
١٦٣	المبحث الحادى عشر انه تعالى عالم بغيره من الاشياء
١٧٠	المبحث الثاني عشر انه تعالى يعلم ذاته
١٧٢	المبحث الثالث عشر انه تعالى ليس عالما بالجزئيات المتغيرة
١٧٩	المبحث الرابع عشر انه هل للفلك نفس ناطقة متحركة بالارادة ام لا

مضمون

٢٧٢

المبحث الخامس عشر في بيان الغرض الاصلى من حركة الفلك الاعظم	١٩٨
المبحث السادس عشر في بيان علم نفوس السماوات باحوال الكائنات	٢٠٧
بيان سبب اطلاق بعض المغيبات في المنام و بيان اقسام الرؤيا	٢٠٨
بيان سبب تصرفات الانبياء عليهم الصلوة والسلام في عالم الاجسام	٢١٠
المبحث السابع عشر في بيان ان ترتب الموجودات بعضها على بعض هل هو لعلاقة عقلية وعلية حقيقة بينهما ام لا	٢١٨
المبحث الثامن عشر في بيان ان النفس الانسانية هل هي مجردة ام لا	٢٢٧
المبحث التاسع عشر في بيان ان النفس الانسانية قديمة او حادثة وانها هل هي باقية بعد موت البدن و اجزائه ام لا	٢٤٨
المبحث العشرون في بيان حشر الاجساد و رد الارواح الى الابد ان هل هو ممكن و واقع ام لا	٢٥٦
المقام الاول في بيان حال اعادة المدوم	٢٥٧
المقام الثانى في بيان حال المعاد الجسافى	٢٦١
خاتمة في تفصيل ماسبق في صدر الكتاب	٢٧٠

